

مطبوعات
أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديمية

مجلة أكاديمية المملكة المغربية

العدد 16- سنة 1999



مطبوعات
أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديمية

مجلة أكاديمية المملكة المغربية

العدد 16- سنة 1999

أكاديمية المملكة المغربية

أمين السرّ الدائم

الدكتور عبد اللطيف بربيش

شارع الإمام مالك، كلم 11، ص. ب. 5062

الرمز البريدي 10.100

الرباط - المملكة المغربية

تليفون 75.51.13 / 75.51.24

75.51.35 / 75.51.89

فاكس 75.51.01

الإيداع القانوني: 1982/29

ردمك : ISSN 0851-1381

الآراء المعبّر عنها في هذا الكتاب
تلزم أصحابها وحدهم

مطبعة المعارف الجديدة - الرباط

1999

أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

ليوبولد سيدار سنغور: السينغال.
هنري كيسنجر: و.م. الأمريكية.
موريس دريون: فرنسا.
نيل أرمسترونغ: و.م.الأمريكية.
عبد اللطيف بن عبد الجليل: المملكة المغربية.
عبد الكريم غلاّب: المملكة المغربية.
أوطو دو هابسبورغ: النمسا.
عبد الرحمن الفاسي: المملكة المغربية.
جورج فوديل: فرنسا.
عبد الوهاب ابن منصور: المملكة المغربية.
محمد الحبيب ابن الخوجة: تونس.
محمد بنشريفة: المملكة المغربية.
أحمد الأخضر غزال: المملكة المغربية.
عبد الله عمر نصيف: م.ع. السعودية.
عبد العزيز ابن عبد الله: المملكة المغربية.
عبد الهادي التازي: المملكة المغربية.
فؤاد سزكين: تركيا.
عبد اللطيف بربيش: المملكة المغربية.
محمد العربي الخطابي: المملكة المغربية.
المهدي المنجرة: المملكة المغربية.
أحمد الضُّبيب: م.ع. السعودية.
محمد علال سيناصر: المملكة المغربية.
أحمد صدقي الدجاني: فلسطين.
محمد شفيق: المملكة المغربية.
لورد شالفونت: المملكة المتحدة.
أحمد مختار امبو: السينغال.
عبد اللطيف الفيلالي: المملكة المغربية.
أبو بكر القادري: المملكة المغربية.

الحاج أحمد ابن شقرون: المملكة المغربية
جان بيرنار: فرنسا.
روبير امبروكَجي: فرنسا.
عز الدين العراقي: المملكة المغربية.
دونالد فريدريسكون: و.م.الأمريكية.
عبد الهادي بوطالب: المملكة المغربية.
إدريس خليل: المملكة المغربية.
عبّاس الجراري: المملكة المغربية.
بيدرو راميريز فاسكيز: المكسيك.
محمد فاروق النبهان: المملكة المغربية.
عبّاس القيسي: المملكة المغربية.
عبد الله العروي: المملكة المغربية.
برناردانكانتان: الفاتيكان.
عبد الله الفيصل: م.ع. السعودية.
ناصر الدين الأسد: م. الأردنية الهاشمية.
أناتولي كَروميكو: روسيا.
جورج ماطي: فرنسا.
كامل حسن المقهور: الجماهيرية الليبية.
إدواردو دي أرانطيس إي أوليفيرا: البرتغال.
عبد المجيد مزيان: الجزائر.
محمد سالم ولد عدود: موريتانيا.
بّو شو شانغ: الصين.
إدريس العلوي العبدلاوي: المملكة المغربية.
ألفونصو دولاسيرنا: المملكة الإسبانية.
الحسن بن طلال: م. الأردنية الهاشمية.
فرنون والترز: و.م. الأمريكية.
محمد الكتاني: المملكة المغربية.
حبيب المالكي: المملكة المغربية.

ماريو شواريس: البرتغال.
عثمان العُمير: م.ع.السعودية.
كلاوس شواب: سويسرا.
إدريس الضحّاك: المملكة المغربية.
كمال أبو المجد: ج. م. العربية.
ميشيل جوبير: فرنسا.
مانع سعيد العتيبة: الإمارات.ع.م.

إيف بوليكان: فرنسا.
شاكر الفحّام: سوريا.
عمر عزيمان: المملكة المغربية.
أحمد رمزي: المملكة المغربية.
عابد حسين: الهند.
أندريه أزولاي : المملكة المغربية.
صاحب زادة يعقوب خان : الباكستان
محمد جابر الأنصاري : دولة البحرين

الأعضاء المراسلون

- ريشار ب. ستون: و.م.الأمريكية
- شارل سْتوكْتون: و.م.الأمريكية
- حاييم الزعفراني: المملكة المغربية.

***

أمين السر الدائم : عبد اللطيف بربيش.
أمين السر المساعد : إدريس الضحاك.
مدير الجلسات : عبد الوهاب بنمنصور

مدير الشؤون العلمية : أحمد رمزي

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

1- سلسلة «الدورات»:

1- «القدس تاريخياً وفكرياً»، مارس 1981.
2- «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر»، نونبر 1981.
3- «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، أبريل 1982.
4- «الماء والتغذية وتزايد السكان »، القسم الثاني، نونبر 1982.
5- «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية »، أبريل 1983.
6- «الالتزامات الخُلُقية والسياسية في غزو الفضاء»، مارس 1984.
7- «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، أكتوبر 1984.
8- «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية »، أبريل 1985.
9- «حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، نونبر1985.
10- «القرصنة والقانون الأممي»، أبريل 1986.
11- «القضايا الخُلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب» ، نونبر 1986.
12- «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللاّزم تعبئتها في حالة وقوع حادثة نووية»،يونيو 1987.
13- «خَصاص في الجنوب وحيرة في الشمال: تشخيص وعلاج»، أبريل 1988.
14- «الكوارث الطبيعية وآفة الجراد»: نونبر 1988.
15- «الجامعة والبحث العلمي والتنمية»: يونيو 1989.
16- «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية، دجنبر1989.
17- «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلاع الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، مايو 1990.
18- «اجتياح العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد»: أبريل 1991.
19- «هل يُعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار؟»، أكتوبر 1991.

20- «التراث الحضاري المشترك بين المغرب والأندلس»، أبريل 1992.

21- «أوروبا الإثنتي عشرة دولة والآخرون»، نونبر 1993.

22- «المعرفة والتكنولوجيا»، مايو 1993.

23- «الاحتمائية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، دجنبر 1993.

24- «رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية»، أبريل 1994.

25- «الدول النامية بين المطلب الديموقراطي وبين الأولوية الاقتصادية»، نونبر 1994.

26- «أيُّ مستقبل لحوض البحرالأبيض المتوسط والاتحادالأوروبي؟»،مايو1995

27- «حقوق الإنسان والتشغيل بين التنافسية والآلية»، أبريل 1996.

28- «وماذا لو أخفقت عملية السلام في الشرق الأوسط؟»، دجنبر 1996.

29- «العَوْلَمة والهُوية»، ماي 1997.

30- «حقوق الإنسان والتصرّف في الجينات»، نونبر 1997.

31- «لماذا احترقت النمور الأسيوية ؟»، ماي 1998.

32- «القدس أنقطة قطيعة أم مكان التقاء ؟»، نونبر 1998.

2- سلسلة «التراث»:

33- «الذيل والتكملة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفْر الثامن، جزءان، تحقيق محمد ابن شريفة، 1984.

34- «الماء وما ورد في شربه من الآداب»، تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.

35- «مَعْلَمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.

36- «ديوان ابن فَرْكون » تقديم وتعليق محمد ابن شريفة، ماي 1987.

37- «عين الحياه في علم استنباط المياه» للدمنهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1409هـ/1989.

38- «مَعْلَمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثالث، «روائع الملْحون» 1990.

39- «عمدة الطبيب في معرفة النبات»، القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي، حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطّابي، 1411/ 1990.

40- «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، لابن زهر، حقّقه وعلّق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1411/1991م.

41- «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني، القسم الأول، «معجم لغة المَلْحون»، 1991.

42- «مَعْلَمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني-القسم الثاني وفيه : «تراجم شعراء المَلْحون»، 1992.

43- «بغيات وتواشي الموسيقى الأندلسية المغربية »، تصنيف عز الدين بناني، 1995.

44- «إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع »، لمحمد البوعصامي، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 1995.

45- «معلمة الملحون، مائة قصيدة وقصيدة في مائة غانية وغانية »، تصنيف محمد الفاسي، 1997.

46- «رحلة ابن بطوطة »، خمسة أجزاء، تحقيق عبد الهادي التازي، 1997.

47- «كنّاش الحائك»، تحقيق مالك بنّونة، مراجعة وتقديم عباس الجراري، 1999.

3- سلسلة «المعاجم»:

48- «المعجم العربي-الأمازيغي» الجزءالأول، تأليف محمد شفيق، 1990.

49- «المعجم العربي-الأمازيغي» الجزء الثاني، تأليف محمد شفيق، 1996.

50- «الدارجة المغربية مجال تَوارد بين الأمازيغية والعربية» تأليف محمد شفيق، 1999.

4- سلسلة «الندوات والمحاضرات» :

51- «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القِيَم الروحية والفكرية،

52- «وقائع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد»، دجنبر1987 (من 1401هـ/1980 إلى 1986/1407) .

53- «محاضرات الأكاديمية»، 1988(من 1403هـ/1983إلى1987/1407) .

54- «الحرف العربي والتكنولوجيا»، الندوة الأولى للجنة اللغة العربية، فبراير 1408/ 1988.

55- «الشريعة والفقه والقانون»، الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.

56- «أسس العلاقات الدولية في الإسلام»، الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.

57- «نظام الحقوق في الإسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1990/1410.

58- «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية: الأخذ والعطاء»، الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1991/1412.

59- «قضايا استعمال اللغة العربية»، الندوة الثانية للجنة اللغة العربية، 1414/1993.

60- «المغرب في الدراسات الاستشراقية »، الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1413/1993.

61- «الترجمة العلمية»، الندوة الثالثة للجنة اللغة العربية.....

62- «مستقبل الهُوية المغربية أمام التحديات المعاصرة»، الندوة السابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، تطوان 1417 / 1997.

5- سلسلة مجلة «الأكاديمية»

63- «العدد الافتتاحي»، وفيه سرد لوقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الإثنين 5 جمادى الثانية عام 1400هـ، الموافق 21 أبريل 1980م.

64- «الأكاديمية» العدد الأول، فبراير 1984.

65- «الأكاديمية» العدد الثاني، فبراير1985.

66- «الأكاديمية» العدد الثالث، نونبر 1986.

67- «الأكاديمية» العدد الرابع، نونبر 1987.

68- «الأكاديمية» العدد الخامس، دجنبر1988.

69- «الأكاديمية» العدد السادس، دجنبر1989.

70- «الأكاديمية» العدد السابع، دجنبر 1990.

71- «الأكاديمية» العدد الثامن، دجنبر 1991.

72- «الأكاديمية» العدد التاسع، دجنبر 1992.

73- «الأكاديمية» العدد العاشر، شتنبر 1993.

74- «الأكاديمية» العدد 11، دجنبر1994.

75- «الأكاديمية» العدد 12، سنة 1995.

76- «الأكاديمية» العدد 13، سنة 1996.

77- «الأكاديمية» العدد 14، سنة 1997.

78- «الأكاديمية» العدد 15، خاص بالموريسكيين في المغرب، سنة 1998.

79- «الأكاديمية» العدد 16، سنة 1999.

الفهـــرس

I- البحوث

II- ملخصات البحوث باللغات الأجنبية مترجمة إلى العربية

البحـــوث

أوروبا وقضية حرّية التديّـن في المغرب

عبد الوهاب بنمنصور

كانت مشكلة الحماية القنصلية كبرى المشاكل التي واجهت السلطان مولاي الحسن الأول عندما تولى الملك عام 1290هـ، فكان عليه أن يواجهها ليحفظ لعماله وولاته هيبتهم في الداخل بعد أن فقدت الدولة المغربية كلها هيبتها الخارجية بعد هزيمتها بإيسلي سنة 1844م أمام فرنسا وهزيمتها بتطوان أمام إسبانيا سنة 1860م، والحماية القنصلية هي صكوك كانت التمثيليات الأجنبية بالمغرب (مفوضيات وقنصليات فما دونها) تمنحُها للرعايا المغاربة داخل وطنهم، فتجعلهم تلك الصكوك غير خاضعين لحكم وُلاته، وتعفيهم من كل الخدمات والقيام بالتكاليف التي يقوم بها مواطنوهم.

ويجب الإقرار بأن هذا النوع من التنازل عن حقوق الدولة المغربية نشأ بموافقة الدولة المغربية نفسها التي منحت هذا الامتياز للتمثيليات الأجنبية في المغرب بمقتضى معاهدات أمضاها المغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مع عدد من الدول الأوربية، وكان الأمر في الأول منحصراً في الخدّام المغاربة بالمُفَوضيات والقنصليات الأوربية من كتّاب وتراجمة وحرّاس مع ذوي قرباهم الذين يسكنون معهم تحت سقف واحد، ثم صار الداء يستشري شيئاً فشيئاً حتى صارت الحماية تشمل كل من خالط تاجراً أوربياً

سواء كان شريكاً أو سمساراً، واتسع الخرق حين صار القناصلة يتجرون في منح صكوك الحماية لقاء مبالغ مالية ويبيعونها مثلما يبيع أحدهم شقّة الكتّان أو قالب السكّر أو صندوق الشاي، واشتهر من التجار باعة صكوك الحماية على الخصوص فِليكْسْ ماطْيوزْ القنصل العام للولايات المتحدة الأمريكية، ومن غير إطالةٍ في الكلام على مخاطر هذا الامتياز الذي ليس هو موضوع حديثنا، أكتفي بإيراد فقرة من تقرير بعث به سيرْ جونْ هايْ دريموندْ هايْ وزير بريطانيا العظمى المقيم بالمغرب في بداية عهد السلطان مولاي الحسن وصف فيه اتساعَ نطاق الحماية الأجنبية وتهافتَ رعية السلطان - ولاسيّما اليهود - على طلبها والانخراط في أسلاكها، والفقرة هي قوله : «إذا استمرَّ أمرُ الحمايات على ما هو عليه في الوقت الحاضر فإن سلطان المغرب سيفتح عينيه ذات صباح فلا يجد واحداً من رعيته يستطيع أن يَبسُط حكمه عليه !».

أولَى السلطان مولاي الحسن عنايةً فائقةً لمعالجة هذا الداء وحلّ عقد هذه المشكلة، فأوفد سنة 1876 وفداً برئاسة الحاج محمد الزّبْدي يضمّ السيديْن إدريس الجعَيْدي وبنّاصر غنّام إلى كل من فرنسا وبريطانيا العظمى وبلجيكا وإيطاليا لمفاوضة حكوماتها لا لإلغاء حق منح الحمايات للرعايا المغاربة بالمرَّة، ولكن للحد من شطط قناصلها والوقوف عند الحدود المرسومة في المعاهدات والاتفاقيات المبرمة، ولكن الوفد المغربي لم يحصل على طائل يستجيب لمطامح المغرب، لأن الدول الأوربية كانت كلها واقعةً تحت تأثير قناصلها ووزرائها المفوَّضين الذين كانوا أول المستفيدين مادياً من منح صكوك الحماية، والذين كانوا يصوّرون لحكوماتهم أن التجارة مع المغرب - تصديراً واستيراداً - لا تزدهر إلا إذا كان الوسطاء المغاربة - شركاء، أو سماسرة أو مخالطين - محميّين، ثم سلك السلطان طريقاً آخر، وهو عقد اجتماعاتٍ في طنجة بين النائب السلطاني في الشؤون الخارجية وبين ممثّلي

الدول الأجنبية للنظر في التجاوزات والعمل على حدّها، ولكن الاجتماعات المتوالية لم تؤَدِ إلى نتيجة، وأخيراً أوحت بريطانيا العظمى بعقد مؤتمرٍ خارج المغرب تكون مداولاته بعيدةً عن تأثير الممثّلين الأجانب فيه، فوقع الاتفاق على أن يجتمع في مدريد، وأن تمثل الدول المشاركة فيه بسفرائها في العاصمة الإسبانيّة، واجتمع المؤتمر بالفعل يومَ 15 ماي سنة 1880م برئاسة السيد كانوباسْ ديلْ كاستيو رئيس الحكومة الاسبانية، ومثّل المغرب فيه وزير خارجيته السيد محمد بركاشْ، واستمرت مداولاته إلى يوم 3 يوليوز الذي أمضيتْ فيه اتفاقية تشتمل على 18 فصلاً تنظم الحمايةَ الأجنبية من غير أن تلغيها.

كان مؤتمر مدريد مؤتمراً سياسياً اجتمع لتسوية مشاكل سياسية قائمة بين الدولة المغربية وبين دول أجنبية أوربية وأمريكية. ولكنّ جهةً أخرى لا مشاكل لها مع المغرب، ما أن سمعت بقرب اجتماعه حتى بدا لها أن تُقحم للمناقشة فيه عنصراً بعيداً كل البعد عن القضية أو القضايا التي اجتمع المؤتمرون فيه لمناقشتها وتسويتها، وأعني بالجهة المتطفّلة دولةَ الفاتيكان، وبالموضوع المقترح إقحامه من طرفها هو موضوع حرّية التديُّن في المغرب.

وكما يعلم كلُّ أحد فإن العلاقة بين المغرب ودولة الفاتيكان قديمة جداً، وكانت تتّسم في الغالب بالمودّة والاحترام، وقد تبادل خلفاء المغرب وسلاطينُه من قديم عديداً من المراسلات معها، من أشهرها رسالة أجاب بها الخليفة الموحّدي عُمَر المُرتضَى في 18 ربيع الأول عام 648 هـ/الاثنين 20 يونيو سنة 1250م عن رسالةٍ بعث بها إليه البابا اينوسانْتْ الرابع. وعدم وجود مشاكل بين المغرب والفاتيكان يرجع سببه إلى أنه لم يوجد في المغرب بالأمس كما لا يوجد فيه اليوم مغربيٌ واحد يَدين بدين النصارى، كما لم توجد فيه مؤسسات مسيحية كالكنائس والأدْيِرة والمدارس والمؤسساتِ

الدينية الأخرى، وحتى بعض هذه المؤسسات الذي أنشئَ في ظروف استثنائية كإقامة كنيسة لصلاة الجنود المسيحيين الذين كانوا يخدمون مرتزقةً في جيوش السلاطين، أو وجود بعض الرهبان لتقديم خدمات إنسانية للأسارى النصارى الموجودين في المغرب، تلك المؤسسات وأولئك الرهبان كانوا يحظون بالرعاية والاحترام كما تشهدُ بذلك مئات الوثائق المحفوظة أصولها أو صُوَرها بمديرية الوثائق الملكية، ولا سيما وثائق البعثة الفرانسيسكانية بطنجة ولكنَّ المشاكل إنما بدأت تظهر عندما نشطت حركة التنصير ـ ولا أقول التبشير ـ خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في بعض الأقطار الإفريقية ونجحت إلى حدٍّ ما في زحزحة بعضِ سكانها عن عقائدهم التي لا تستند على شريعة إلاهية ووحي أنزله الله على رسله لهداية خلقه.

وقد وقَعت بعض الهيآت التنصيرية في خطإ شديد عندما تخيّلت أنها تستطيع أن تفعل في المغرب ما فعلته في أقطار إفريقيا السوداء، وأنها تقدر على أن تحقق فيه بعض ما حققته فيها، فبدأت توفد منصّرين إلى الموانئَ المغربية المفتوحة للتجارة الدوليّة كطنجة والعرائش والجديدة والصويرة، وبدأ هؤلاء ينصبون حبالاتهم لاصطياد الرعايا المغاربة ولا سيّما اليهود منهم، وقبل أن يصطدم هؤلاء المنصِّرون باعتراض الحكومة المغربية على نشاطهم اصطدموا برفض المغاربة لدعايتهم وتمسّكهم القويّ بعقيدتهم الدينية محمدية وموسويّة، وأمام التشكيات التي لم يفتأ المغاربة يرفعونها إلى الولاة وإلى السلاطين أنفسهم لم يكن أمام المَخْزَن إلا أن يقوم بمساعي ويتخذ تدابير للحدّ من نشاط المنصِّرين، ومن هنا بدأت المشاكل تقوم لأوّل مرّة بين المغرب والفاتيكان.

وانتظر الفاتيكان سنوح مناسبةٍ كبيرة لطرح قضية مقاومة المغاربة لحركة التنصير وتعرّض المخزن على نشاط المنصّرين، فلما تقرّر عقد مؤتمر مدريد للنظر في مشكلة الحماية القنصلية رأى فيه الفرصة السانحة للتقدّم باقتراح إلى الدول المشاركة فيه لطرح مسألة حرية التديّن بالمغرب ـ التي لم

تكن تعني غير زحزحة المغاربة عن دينهم ـ وانتزاع اعتراف من سلطانه وحكومته بحرية اختيار رعاياه للتديّن بأيّ دين شاءوا، اعتراف شبيه بالاعتراف الذي انتزع من الخلافة العثمانية أثناءَ انعقاد مؤتمر برلين سنة 1878، ذلك المؤتمر الذي فرض على تركيا شروطاً قاسيةً جرّدت بمقتضاها من معظم أراضيها بالبلقان وجزر البحر الأبيض المتوسط.

وقد نسي الفاتيكان أو تناسى على الأصحّ أنّ الوضع في المغرب يختلف تمام الاختلاف عن الوضع في تركيا من جهة التديّن، فالأمبراطورية العثمانية التي كانت أراضيها تمتدّ من قلب أوربّا إلى المحيط الهندي وشمال إفريقيا كان يسكنها مسلمون ونصارى ويهود، وكلٌّ ديانة من الديانات الثلاث لهؤلاء كانت تنقسم إلى طوائف تكاد الواحدة منها تعتبرُ ديناً قائماً بذاته، في حين لم يكن يسكن المغرب إلا مسلمون سُنيّون ومعهم طائفة يهوديّة لم تشتك في يوم من الأيام أن الحكومة في المغرب تضطهدها دينياً وتحول بينها وبين ممارسة شعائرها الدينية.

ففي يوم 5 ماي سنة 1880 ـ أي قبل انعقاد المؤتمر بأسبوعين ـ كتب ديوان الفاتيكان الرسالة التالية إلى السفير فوق العادة للنّمسا ـ هنكاريا المعتمد لدى الحضرة البابوية :

«إن قداسة البابا الذي يفرض عليه واجبه الديني الاهتمام بكلّ أمر قد يفيد في تعزيز المصالح الدينية في جميع أطراف الأرض،

«صحّ عزمه على أن يطلب من الدوائر العليا للدول الكاثوليكية أن تتبنّى ـ خلال المؤتمر الديبلوماسي الذي يكاد ينعقد بمدريد للنظر في شؤون المغرب ـ توصية حول الحرية الدينية للسكان هناك شبيهة بالتوصية التي تبنّتها تلك الدول خلال مؤتمر برلين لفائدة رعايا الباب العالي.

«ومن بين تلك الدول يعتمد قداسته بالدرجة الأولى على التأييد الفعّال للأمبراطورية النمسوية الهنكارية، وقد عهد إلى الكاردينال كاتب الدولة

الموقّع أسفله أن يُجدّد لحكومة صاحب الجلالة الرّسولية الأمبراطور الملك تلك المناشدة التي سبق أن وجّهت إليها قبيل افتتاح مؤتمر برلين.

«وعليه فإنّ الكاتب يرجو من سعادتكم ـ تحقيقاً للمهمة الموكولة إليه ـ أن تتكرّموا بنقل المطلب البابوي إلى حكومتكم، وتعبّروا لها عن الثقة الوطيدة لقداسته في أنّ الحكومة ستصدر إلى ممثليها في المؤتمر تعليمات شبيهةً بَتلك التي سبق توجيهها إلى المفوضين في المؤتمر المذكور.

«وبهذه الطريقة ستقدم حكومة صاحب الجلالة الرسولية الإمبراطور الملك ـ التي لقداسته براهين كثيرة على نبل مشاعرها الدينية ـ خدمة رائعة أخرى للدين وللكرسيَّ المقدس.

«وإنّ الكاتب الواثق من أنّ سعادتكم مستعدّون لتأييد هذا الطلب بكلّ حماس يقدم لكم جزيل شكره مسبّقاً، ويغتنم هذه الفرصة ليعبر لكم من جديد عن مشاعر تقديره الفائق». الإمضاء : كاردينال نينا.

وما أن وصلت الرسالة البابويَّة إلى بلاط فيينّا حتّى سارع وزير خارجية النمسا ـ هنگاريا الكونت هايْمرْلي إلى الكتابة يوم 17 مايو ـ أي يومين قبل اجتماع مؤتمر مدريد ـ إلى سفيَر دولته بروما يَخبره فيها بطلب البابا، ويقول له إنّ حكومته يبدو لها أن يكون مؤتمر مدريد الذي تمثّل فيه غالبية الدول جديراً بأن يتخذ مبادرةً في الميدان الديني، لينشأ في المغرب أيضاً نظام يقوم على التسامح التامّ ويخول ما يكفي من الضمانات لكي لا تحدث من الآن فصاعداً أية عرقلة لمختلف الديانات المتّبعة في ولايات الجلالة الشريفة، وحتى لا يُضايق بالتّالي أيُّ شخص في اعتقادهَ وممارسة شعائرِ دينه. ثم طلب منه أن يبلغ ما ذكر إلى علم الحكومة الإيطالية، وأن يخبرهَ تلغَرافياً في أقرب وقت ممكن بالأثرِ الذي ستتركُه الآراء التي بيّنها له.

وبمثل هذه الرسالة التي سردت مقتطفات منها كتب وزير خارجية الأمبراطورية النمسوية الهنگارية إلى كلّ الدول الأوربية والأمريكية المشاركة

في المؤتمر. فكان لهذه الدول المكتوب إليها مواقف مختلفة، فمنها دول كإيطاليا وألمانيا والسويد وهولاندة والولايات المتحدة رحبت بالطلب البابوي واستحسنت عرضه على المؤتمر، ومنها دول كفرنسا استصوبت فكرة الحرية الدينية ولكنّها تحفّظت في عرضها على المؤتمر ووعدت بتأييد دول أخرى تتولّى عرضها، وربطت الدانمارك موقفها بموقف بريطانيا العظمى.

أما بريطانيا العظمى - جُهَيْنة الأخبار وعيبة الأسرار - فإنها ماطلت النّمسا في الإجابة عن طلبها مماطلة أقلقت حكومتها حتى أخذت هذه تساومها على انتهاَج خطة أدنى واقتراح مطلب أقلّ مما يطلبه البابا، ولكن دون أن يبتعد عنه كثيراً.

وخلاصة الموقف البريطاني أن المؤتمر لا ينبغي أن يتطرق إلى موضوع غير الموضوع الذي اجتمع لأجله، وهو موضوع الحماية القنصلية، ثم إن بريطانيا تعرف الغرض الحقيقي من طلب البابا، وهو تسهيل دخول المغاربة في النصرانية، وقد صرّح بذلك السفير البابوي بمدريد يوم 16 يونيو 1880 للسيد ساكْ فيلْ ويسْتْ سفيرِ بريطانيا العظمى إذ قال له بالحرف: «إنه من الواجب إلغاء أية عراقل قد تحَول دون اعتناق أيّ مغربي للديانة المسيحية»، ونقل السفير البريطاني هذا الكلام في نفس اليوم إلى السيد گرانفيل رئيسِ الحكومة بلندن.

وبخصوص تصوُّر الحكومة البريطانية لقضية الحريات الدينية في المغرب لا نجد من يعبّر عنها خيراً من وزيرها المقيم بالمغرب سيرْ جانْ هايْ دريموندْ هايْ الذي أشار إليها في رسالة أجاب بها من طنجة يوم 24 يونيو 1880 رئيس حكومة بلده عن رسالة وصلته منه في الموضوع، وها أنا ذا أنقل لكم منها فقرات على طولها، لأنها أحسن شهادة على ما كان يتمتع به اليهود الذمّيون والنصارى الأجانب من حريات عريضة في إقامة شعائرهم الدينية بالمغرب. قال سيرْ جونْ هايْ بالحرف:

«فيما يتعلق بالاقتراح الذي تقدمت به حكومة النمسا ـ هنگاريا والذي تضمّن دعوة امبراطور المغرب إلى إصدار إعلان لفائدة التسامُح الديني فإنني لا أظنّ أن السلطان يثير أية صعوبة أمام إقامة الشعائر الدينية، تلك التي يمارسها العديد من الفرق المسيحيّة أو يهود هذا البلد، لأنه لا يمكن نكران ما عبّرت عنه الحكومة المغربية من تسامح كبير، وكذلك السكان المسلمون، بشكلٍ فاق سلوك بعض البلدان الكاثوليكية إزاء كل الذين لا يدينون بنفس العقيدة.

«إن الحكومة المغربية قد سمحت ببناء الكنائس والبيَع التي كان المسيحيون واليهود في حاجة إليها، كما أنّ رنين النواقيس لا يتوقّف ليلا أو نهارا بأماكن التعبّد الكاثوليكية. ويقيم القساوسة قُدّاساتهم الدينية سواء في أماكن داخلية أو خارجية، ويحملون الصّلبان وغيرها من الرموز الدينية عبر الشوارع المزدحمة دون اعتراض أو تدخّل من طرف السلطات أو السكان المسلمين.

«إن الرهبان الفرانْسيسْكان الإسبانيين يتّخذون زيّاً مميّزاً لفرقتهم الدينية، وقد علمتُ بحصولهم على ترخيص سلطاني سمح لهم ببناءِ كنائس خاصّةٍ بهم، ومساكن لإقامتهم بالعديد من المراسي.

«وتتمتع بقية الفرق الدينية المسيحية بنفس الحرية، وفي السنة الماضية طالب ممثّلو الدول الأجنبية السلطان بتمكينهم من شراء قطعة أرضيةٍ لاتخاذها مقبرةً مسيحية، لأنه لم يبق في المقبرة القديمة مكان صالح لدفن أمواتهم، وقد أصدر السلطان أمراً باختيار عرصة لذلك الغرض تكون مجاورةً للمقبرة، وقدم جلالته تلك القطعة الأرضية هديّةً لممثّلي الدول الأجنبية، وأثناء زيارتي الأخيرة للقصر السلطاني تسلمتُ رسالةً سلطانيةً تضمّنت أمراً إلى أمناء طنجة لأداء مبلغ 120 جنيهاً إلى صاحب العرصة، وهو المبلغ الذي قدرت قيمتها به.

«ويمارس اليهود شعائرهم الدينية في البيَع بلا انقطاع، وكذلك الشأن فيما يخصّ دفن موتاهم، وقبل سنتين نجحتُ في المساعي التي بذلتُها، فحصلتُ من السلطان على موضع لبناء مدرسة في طنجة لتعليم اليهود وتلقينهم تربيةً دينية.

«ليس هناك أيُّ واحد من رعايا السلطان يدين بالمسيحية، كما أنه لا وجود لرعايا خاضعين للسلطان لا يدينون بالإسلام غير اليهود».

ثم بعد هذه الفقرات أخبر سيرْ جونْ هايْ دريموندْ هايْ رئيس حكومة بلده أنه يشاطره الرأي في عدم استحسان إثارة مناقشةٍ حول هذه القضية في مؤتمر مدريد.

ومع أنّ أيّاً من ممثّلي الدول المشاركة في المؤتمر لم يتقدم بطلب لمناقشة قضية حرية التديّن في المغرب فإن القضية أثيرت يوم 26 يونيو خلال الجلسة الثانية عشرة للمؤتمر، وذلك عندما تلا السيّد كانوباسْ ديلْ كاستيُّو رئيس الحكومة الإسبانية ورئيس المؤتمر رسالة مؤرخةً في 4 ماي توصّل بها من عند الكاردينال نينا كاتب الدولة في الفاتيكان يَرجو منه فيها أن يعرض قضية حرية التديُّن في المغرب على أنظار المؤتمرين. وفي هذه الرسالة يبيّن الكاردينال نينا المقصود من طلب البابا، وهو السماح لرعايا السلطان وكذا الأجانب بحرية ممارسة الشعائر الكاثوليكية، دون أن يمسّهم بسبب ذلك أيُّ ضرر في حقوقهم المدنية والسياسية.

ولما أتمّ رئيس المؤتمر قراءة الرسالة البابوية أخبر الحاضرين أنه تحادث مع سفير البابا في مدريد مشيراً إلى استعداد ممثل إسبانيا في المؤتمر لطرح الاقتراح البابوي على بساط المداولات إذا تبيّن له إن ممثلي الدول الأخرى فيه يقبلون مناقشة قضايا أخرى غير القضية التي يجتمع المؤتمر لمناقشتها وهي قضية الحماية القنصلية، كما أخبره أنه سيتشاور مع

سفير بريطانيا العظمى الذي كان لدولته المبادرة في الدعوة إلى اجتماع المؤتمر، وأنه في حالة موافقة الممثلين فإنه سيكون لمفوّض إسبانيا شرف القيام بالمهمّة التي تفضّلت البابوية وكلّفته بها، وذكّر رئيس الحكومة الإسبانية ـ مع ذلك ـ بأن اتفاقية 1861 مع المغرب تضمن الحرية الدينية للإسبان المقيمين فيه، وأنّ الاتفاقية المعقودة بين المغرب وانجلترا سنة 1856 تضمن أيضاً للرعايا البريطانيين حرية ممارسة شعائرهم الدينية، ثم اقترح على المؤتمر أن يصدر إعلاناً يؤكد بصفة عامّة المبدأ الذي سبق للمغرب قبوله بمقتضى الاتفاقيات.

وفي الواقع لم يُرِد مفوّضو الدول الأجنبية أن يلحُّوا على مناقشة المقترح البابوي وإن رحّبوا به مجاملة للبابا وللأمبراطورية النمسوية ـ الهنگارية التي كاتبَت الدول بشأنه، علماً منهم بالمقصد البابوي، وهو موضوع شائك، وإدراكاً منهم لما يتمتع به غير المسلمين في المغرب من تسامح كثير في إقامة شعائر دياناتهم، وخوفاً من أن تؤديَ المناقشة في الاقتراح البابوي إلى فشل المؤتمر كله، وانفجار في المغرب يودي بحياة غير المسلمين ويلحق أضراراً ماديةً كبيرةً بالمصالح الاقتصادية للدول الأجنبية فيه، وحتى ممثلُ النمسا ـ هنگاريا الدولة المختارة من طرف البابا لعرض اقتراحه على المؤتمر، حتى هذا الممثل تكلم بحذر شديد عندما تَناول الكلمة قَائلا إن دولته مستعدة للانضمام إلى الأمنية التي عبَّر عنها رئيسُ المؤتمر، ما دامت تلك الأمنيةُ لصالح السكان غير المسلمين بالمغرب، وإثر ذلك كلف المؤتمر الكونت منويل لدولف ممثل النمسا ـ هنگاريا بتحرير مشروع الإعلان الذي اقترحَه رئيسُ المؤتمر حفظاً لماء وجهه.

استجاب الكونت لدولف لطلب المؤتمر، فكتب على لسانه إعلاناً ذكَّر فيه بفحوى طلب البابا ومطالبة المؤتمر بالاعتراف بحرية جميع الديانات في المغرب، ذاكراً من عنديته أن هذه الأمنية ستجدُ ترحيباً من صاحب الجلالة

الشريفة، ومذكراً بأن جلالته سبق له أن اعطى الدليل القاطع على روح التسامح وعلى مدى عنايته بمدى رفاهية رعيته من غير المسلمين، وذلك بتأكيده سنة 1874 لظهير كان والده السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمن أصدره يوم 26 شعبان عام 1280هـ (يبراير 1864م) مؤكداً فيه المساواة بين جميع رعاياه أمام القانون، معيداً إلى الأذهان أن السلطانَ عبدَ المجيد العثماني اعترف تلقائيا هو وخلفاؤه من بعده بحرية التديُّن، وأنَّ عاهل المغرب لا يقلّ في ذلك عن سلطان تركيا !

ثم بعد هذه الديباجة خلص إلى مطلبيْن يتقدم بهما المؤتمر إلى جلالة ملك المغرب، أولّهما فرض احترام مبدإ إقامة الشعائر الدينية دون أية عراقل في جميع أطراف المغرب لكلِّ مَن يسْتوطنُه حاضراً أو يقيم به استقبالاً، وثانيهما إصدار التعليمات باتخاذ المبدإ الأساسي الوارد في ظهير 26 شعبان 1280هـ قاعدةً أساسيَّة، وينصُّ ذلك المبدأ على أن الدين والعِرق لا يمكنهما أبداً أن يشكّلا عُنصري التفرقة في المعاملة أمام القانون بين رعايا السلطان المسلمين وغير المسلمين، ولا يمكنهما أيضاً أن يكونا ذريعة لفرض أنواع الإهانة على غير المسلمين أو منعهم منْ أي حق مدني.

ويلاحظ أن هذا التصريح أو الإعلان الذي صادق عليه المؤتمر يوم 26 يونيو تجنّب الإشارة إلى حقّ رعايا السلطان المسلمين في اتباع الدين الذي يريدونه، مما يفهم منه ضمنياً أن الأمر يتعلق فقط برعاياه اليهود والأجانب المقيمين في مملكته، وهوَ من باب تحصيل الحاصل كما يقال، لأن هذه الحرية كانت مضمونةً بالفعل كما شهد بذلك الوزير البريطاني المفوّض المقيم بالمغرب، كما أن ذلك الإعلان ـ أو التصريح ـ هو مجرد التماس ورجاء، وليس ملزماً للسلطان ولا لحكومته، لأن ممثل المغرب لم يشترك في مناقشته ولا في التوقيع عليه.

ولما جرى ذكر ممثل المغرب - وهو وزير خارجيته السيد محمد برگاش - ربّما يتساءل المرء عمّا كان موقفه من هذه المسألة عندما طرح رئيس المؤتمر طلب البابا على المؤتمرين فيه ؟ الجواب عن ذلك أن برگاش اكتفى بالتذكير بأن المسلمين والنصارى واليهود يتمتعون في المغرب بحرية إقامة شعائر دينهم دون أية عراقيل، وأنه لا يريدُ التحدُّث في المؤتمر عن قضية خارجة عن القضية التي هي سبب اجتماعه، وعلى ذلك رأى من واجبه قراءةً رسالةً مؤرخة في 22 جمادى الأولى عام 1297هـ (2 ماي سنة 1880م) تتعلق بالشكايات التي يتقدم بها اليهود إلى المفوضيات والقنصليات بغية التوسُّط لإنصافهم، وفيها يذكر السلطان بالحرف: أن الحقَّ يعطى لليهود بغير واسطة الدول ونوابهم، لكونهم رعيتنا وأهل ذمتنا، ولهم مثل ما للمسلمين من الحق علينا، وظلمهم حرام في ديننا.

وبديهي أن يتساءل المرء الآن عن مآل هذا الإعلان أو الالتماس، هل بلّغ إلى السلطان مولاي الحسن ؟ وما ذا كان ردُّ فعله عندما بلّغه ؟

الجوابُ عن السؤال الأول واضح، وهو أن محمد برگاش وزير الشؤون الخارجية رئيس الوفد المغربي في المؤتمر بلّغ الإعلان إلى السلطان. وأما الجواب عن السؤال الثاني فهو ما أجاب به السلطانُ الدولَ الأوربية والأمريكية الممثلة في مؤتمر مدريد.

جمع السلطان مجلس العلماء بفاس، وعرض عليهم الإعلان الذي أصدره المؤتمر المتعلق بحرية التعبُّد في المغرب وتسوية اليهود المغاربة بالمسلمين أمام القانون، وبعدما أمعن العلماء النظر فيه اتفقوا على ما يجيب به السلطان عنه، وكلّفوا قاضي الجماعة بفاس محمد بن عبد الرحمن المدغري المتوفَّى عام 1299 بتحرير الجواب السلطاني الذي عثرتُ على مشروعه المكتوب بخطّ محرّره نفسه وإن لم أعثُر على صورته كما حرِّر في صيغته الرسمية وختم بالطابع السلطاني.

وتُعتبر الرسالة التي أجاب بها مولاي الحسن الدول الأجنبية عن ملتمسها وثيقةً سياسيّةً وقانونية ذاتَ أهمية قصوى، لأنها كشفت النقابَ عن كثير من الحقائق التي كان الأجانبُ يجهلونها أو يتجاهلونها، كما تبيِّن طرفاً من القواعد القانونية ـ وإن شئت قل الدستورية ـ التي تحدُّ من سلطة السلطان في المغرب والتي لا يستطيع أن يتجاوزها عندما يتصرف أمراً ونهياً، «فتصرفات الملوك تعرض على الشرع، فما وافقه منها يقبل ويعتمد، وما لا فلا»، و «وما تضمَّنتْه ظهائرهم تعرض على نصوص الشريعة الثابتة، فيردُّ الظهيرُ للنصوص ولا تُردُّ النصوص للظهير إلا لو كان الملك حاكماً على الشرع والأمر بالعكس، ولو قيل بذلك لبطلت الأديان جملة، وصار المدار على الملك وهو خلاف الواقع»، و «قد تقرّر أن من قواعدِ دين الإسلام، وأركانه الشهيرة عند الخاصّ والعامّ، أن العلماء حكام علىَ الملوك، والأمراء حكام على الناس».

وأعود بعد هذا إلى الجواب السلطاني فألخِّصه ـ وهو طويل ـ في سبعة مقاطع.

1 ـ الإخبار بوصول كتابهم صحبة الوزير بَرگَاشْ، وإحاطته علماً بمطلب البابَّص الكبير (البابا) وموافقة السلطان العثماني على تساوي رعاياه أمام القانون وضمان الحرية الدينية لهم، وأن مثل ذلك يحسن أن يقع في المغرب ليظهر النفع للعرش الشريف ويفتح باب جديد من السعادة للرعية.

2 ـ رفض قاطع لطلب البابا الاعتراف لرعية المغرب بحقّ تغيير دينهم «لأن ذلك متعسر بل متعذر، وقد عرضنا ذلك على أعيان الدولة وعلماء ديننا فنفروا منه وأنفوه، إذ لم يعتادوه في دينهم ولا عرفوه،.... واحتجوا بأن الشائع المشهور، المقرَّر لدى الخاصة والجمهور أن دين الأمة المحمدية منقول بالسَّند الصحيح المتواتر، من أوَّله إلى الآن رواية الأكابر عن الأكابر،

خصوصية تفضَّل بها الحقُّ سبحانه حسبما اقتضتْه حكمته، وأبرزته عن سابق علمه إرادته وقدرته،.... وعليه فحرية الأديان بالمعنى المعروف عند من قال بها، والحالة المقررة عند أربابها، خارجة عن الدين بالدليل والبرهان، مضادَّة له كما لا يختلف فيه اثنان، فلا سبيل إلى العمل بها، وإلا بطلت الشريعة الشهيرة ولم يبق تعويل عليها ».

3. لا سبيل إلى العمل في المغرب بما وافق عليه السلطان العثماني في بلده على فرض صحَّته لما تقرَّر من أن من قواعد الإسلام وأركانه الشهيرة عند الخاص والعام أن تصرفات الملوك تعرض على الشرع فما وافقه منها يقبل ويعتمد، وما لا فلا.

4. تأكيد التَّسامح مع أهل الأديان الأخرى «إذ لا نحبُّ لهؤلاء إلا الخير التام والاحسان العام، وعلى ذلك كان عملنا معهم فيما فات من الزمان، وعليه يكون عملنا معهم فيما ياتي بل نزيد في الخير معهم بحول الله على ما كان».

5. قضية المساواة أمام القانون، أجاب عنها السلطان بما يلي : «إن كان المراد منها أن لا يفضَّل أحد أيّاً كان على أحد ولا يلحق البعض من البعض ظلم ولا جور، فهذا أمر جاءت به شريعة الإسلام، ولم يزل معمولاً به من أول الإسلام إلى الآن، فمن خالفه حاد عن الحق وتعرَّض للملام، وإن كان المراد غير ذلك من أوجه التسوية كالتناكح والشهادة واللباس والمركب أو غير ذلك فهذا أمر بيننا وبينهم شروط من ابتداء عقد الذمَّة من خليفة نبيِّنا سيِّدنا عمر رضي الله عنه،... ولا يمكن أن يفعل فيها ما يخالف الدين، وإلا كان فاعله في ديننا من الملحدين، وعلى ذلك كان لهم السكنى معنا والاستقرار، والمعاملة والمخالطة في الأسواق والطرق والديار، وما ظلم من أبقى ما كان واتبع، وإنما الظالم من خالف ما كان وابتدع».

ثم أجاب السلطان عن مسألة التسوية في الرواتب والأجور بين رعاياه من مسلمين ويهود بقوله : «إنّ من يستعمل منهم أيّاً كان في أمر كيف ما كان، فإنما يستعمل بأجرته وعن طيب نفسه، وحيث كان الأمر كذلك فلا معنى للتشكي به ولا للتظلُّم بما هنالك، فالسيرة مع جميع اليهود المغاربة وغيرهم على مقتضى الحق والعدل الذي هوَ أصل شريعتنا ، وعليه عمل أهلِ ملّتنا ، وإن وقع لأحدٍ خلاف ذلك فمن غير شعور منا ، ولو رفع ذلك إلينا لأنكرناه، ورددناه وما أقرَرناه».

6. ثم ردّ السلطان على قول كاتبي التصريح إنَّ اليهود ليست لهم حرية التصرف في دينهم بقوله : «فهاهُم في كنائسهم في مواضع سكناهم يفعلون ما أرادوا ، ولم نسمع قط أن أحداً تعرَّض لهم في أمر دينهم: أعيادهم، وأنكحتهم، ومعاملتهم بما عوهدوا على عدم التعرضَ لهم فيه ولا يشوّش عليهم في شيء من ذلك».

وختم السلطان جوابه متوجّهاً إليهم بالنصيحة طالباً منهم التريث والأناة وعدم إصدار الأحكام قبل أن تتبيَّن لهم الحقائق قائلاً :«وبالجملة فالمعهود منكم، والمنقول بالتواتر عنكم، أنكم تتأملون حقّ التأمّل في النوازل ولا تسرعوا وتعجلوا في أمر حتّى تبحثوا ويتبيَّن الحقّ من الباطل، وهذا شأن كلِّ من يتولّى أمر الناس أو الفصال، لا بدَّ أن يستمع من الجانبيْن ثم يتأمَّل الجواب بعد تأمُّل الدعوى والمقال، فيرجِّح ما قوّاه الدليل والبرهان، ويلغي ما ظهر بالنظر الصحيح تلاشيه وبان».

وبهذا الجواب القويّ المبْني على قواعدَ فقهية وحقائق تاريخية ألقم السلطانُ مولاي الحسن أصحابَ الإعلان حجراً، وأحبط واحدة من المكايد الكبرى والدسائسِ العظمى التي طالما تعاون على إعدادها أعداء الإسلام والمغرب، من نصارى متعصِّبين، ويهودٍ جاحدين متنكّرين للوطن الذي آواهم، والشعب الذي حماهم، والسلاطين الذّين حرصوا على إسكانهم قرب قصورهم، مبالغةً في الوفاء بالعهد ورعاية الذمَّة.

رُسُل الفكْر بين المغرب والمشرق

عبد العزيز بن عبد الله

لعل أبلغ الروابط وأعمقها بين الشرق والمغرب العربي قد تحقّقت على يد رُسل الفكر الذين كانوا يتوجّهون من المغرب بالآلاف [1] كل عام على مختلف أقطار الشرق فيصلون أسانيد الغرب بأسانيد الشرق ويتبادلون ألوان العلوم والفنون ويجدّدون الأَواصر المتينة التي ما فتئت تتجلّى منذ أَزْيَد من ألف عام في الوحدة الفكرية والروحية القائمة بين جناحَي العروبة والإسلام .

وكانت لوفود المغرب إلى الشرق أهداف مختلفة : فريق عابر يتّجه إلى الحجاز عن طريق طرابلس ومصر للحج والزيارة ، وقد يستفيد من العلماء الذين تجعلهم الصّدْفة في طريقه ، وفريق ثانٍ يقصد علماء معلومين للأخذ عنهم ، وفريق ثالث يستوطن الشرق أو يقيم طويلاً في رحلات شيقة عبر آسيا والشرق الأدنى ثم يعود إلى المغرب . وكان ملوك المغرب يوفدون في الغالب ركباً رسمياً للحج لتجديد الروابط مع حكومات الدول الشقيقة .

ويحمل هذا الركب هدايا لأمراء طرابلس ومصر والشام والحجاز واليمن وجوائز سَنية لرجال العلم والأدب في كبريات العواصم علاوة على الأموال الطائلة التي توزّع على الطبقات المُعوزة ، وكان الشعب المغربي يسهم بحظ وافر في هذه الاكتتابات الدورية ويوقف الأوقاف الضخمة لتركيز هذه المبرّة.

وقد ضرب المنصور السعدي المثل الأعلى لتثبيت اللّحمة الروحية بين الشرق والغرب ، فبعث إلى علماء مصر يستجيزهم رغبة في توثيق الأسانيد، فأجازه محمّد البكري وبدر الدين القَرَافي.

وكان المنصور هذا يكرم العلماء، فلذلك كثُر عليه الوافدون من الحرمَيْن وبين المقدس ومصر والشام والعراق والهند فاجتمع لديه مرة مدني ومكّي وقدسي (الأعلام للمراكشي، ج 1 ص، 47). ومن حسن سيرته ترجّاه أهل مصر وغيرهم أن يكون ملكهم (ص، 50) ومعلوم أن المهدي بن تومَرْت، ملك المغرب اجتمع في الشرق بالغزالي والطرطوشي ودرس هنالك علوم الشريعة والحديث والأصول، وقد ذكر ابن أبي زَرْع أن المهدي لقى مشايخ وأخذ عنهم ونبغ في الأصول ولازم الغزالي ثلاث سنين [2] .

ولمّا توحّدت مصر والشام والقدس تحت راية الأيوبيّين عام 583 هـ انقضّ عليها المسيحيون من كل جهة وتتابعت أساطيلهم لاعتراض الأسطول الأيوبي الرابض بالأسكندرية، فاستصرخ صلاح الدين بالمنصور الموحّدي طالباً إعانته بالأساطيل المغربية بمنازلة عكّا وصُور وطرابلس والشام، وأوفد إلى مراكش أبا الحرث عبد الرحمن ابن منقذ الشامي فأمدّه السلطان في بعض الروايات بمائة وثمانين قطعة من الأسطول المغربي .

ولما استولى أبو الحسن المريني على المغربَيْن الأوسط والأدنى وجّه سفيره فارس بن ميمون إلى الناصر محمد بن قَلاَوُون ملك مصر والشام والحجاز ليعلمه بارتفاع العوائق عن ركب الحاج في سابلتهم وتيسّر المواصلات بين البلدين، فعاد برسالة تؤكّد روابط المودّة، ثم ما لبث ملك المغرب أن اقتنى ضياعاً بالمشرق وأوقفها على القراءة ، ووجه وفداً فيه بعض الأدباء مع هدايا ثمينة جداً احتفاء بأخيه ملك الكنانة. وقد احتفل الشعب المصري بمقدَم الوفد المغربي في يوم مشهود وصفه ابن خلدون وابن مرزوق

والمقريزي مؤرخ مصر الذي ذكر أن الأسطول السلطاني هو الذي نقل الهدايا المغربية التي كانت عبارة عن ثلاثين قطاراً من بغال النقل، سوى الجمال، قيمتها مائة ألف دينار، أي مليون ونصف فرنك بالصرف الذهبي، لذلك العصر أو نحو 300 مليون فرنك حالي، وقد بودلت الهدايا بمثلها من منتوج مصر.

وكان للأدب تفتّقٌ في هذه المناسبات، فعندما وجه أبو الحسن مصاحف منتسَخة بخطه إلى الحرمَيْن والقدس، كتب ملك مصر توقيعه من إنشاء أديب مصر الشهير جمال الدين ابن نباتة في الثناء على شقيقه ملك المغرب.

وعندما توفي ابن قَلاَوُون، أوفد أبو الحسن عام 745هـ بعثا إلى ابنه إسماعيل مع رسالة تعزية طويلة بليغة لتجديد «عهود موثّقة وموالاة محقّقة والودّ الثابت الأركان»، وأخبره بالجهود التي يبذلها لإنجاد الأندلس، ثم أكد أن البلاد المصرية والمغربية هي «باتحاد الودّ متحدة والقلوب والأيدي منها منعقدة»، فأجابه ملك مصر برسالة بديعة من إنشاء خليل الصَّفَوي، شارح «لامية العجم».

وعندما كان أمير الركب المغربي في القاهرة حمله ملك مصر الظاهر بَرْقوق هدايا من منتوج الكنانة إلى ملك المغرب أبي العباس بن أبي سالم بن أبي الحسن.

ومما يدل على اهتمام ملوكنا بمصر خاصة والشرق العربي بوجه عام أنّ سيدي محمد بن عبد الله حبّس على مصر القاهرة والأسكندرية نسَخاً من ابن خلدون وابن خلِّكان و«قلائد العقيان» و«الأغاني» و«نفح الطِّيب» وتآليف ابن الخَطيب السلماني (إتحاف أعلام الناس لابن زيدان، ج 3 ص 251).

وقد جلب السلطان سيدي محمد بن عبد الله من الشرق كتب الحديث المهمّة مثل مسانيد الأئمة أحمد وأبي حنيفة والشافعي وكثير من مهمّ المتون

والشروح كما رتّب لأهل الحجاز واليمن مائة ألف مثقال في كل عام وفَكّ عام 1200 هـ 48 ألف أسير حتى لم يبق أسير مسلم في الشرق ولا في الغرب [3] .

وكان الجيش النظامي الذي أسّسه المولى محمد بن عبد الرحمن يعمل تحت قيادة ضابط مصري (كودار، تاريخ المغرب ص 141) .

على أن علماءنا وأدباءنا كانوا يلقون نفس الحظوة عند ملوك الشرق، فهذا أبو الخطّاب ابن دحْيَة الأندلسي تجوّل بالأندلس والمغرب، واستقرّ بالقاهرة في كَنَف الملك الكامل، ثم زار أصبهان وبغداد ونَيْسابور وشيراز ودمشق والقدس وسَبْتة، وقد أخذ بالقاهرة عن أبي إسحق ابن أحمد ابن الواعظ المُرّاكشي، وكان له عند الكامل بمصر جاه عظيم وحظوة عَلية بعد العهد بمثلها حتى ليذكر أنه همّ بنصبه خليفة وبعثه رسولاً إلى الناصر لدين الله ببغداد فبعثه هذا بدوره سفيراً إلى بعض ملوك العجم وتوفي بالقاهرة عام 633 هـ (الذيل والتكملة) .

والخطيب ابن مرزوق الذي ولاّه السلطان الأشرف الوظائف العلمية بالقاهرة حيث دفن بين ابن الأشهب وابن القاسم (النيل ص 274) وكان يقول : «ليس اليوم يوجد من يسند أحاديث الصِّحاح سماعاً من باب الأسكندرية إلى البرّين إلى الأندلس غيري » (ص 275)، وقد توجه مجتهد المغرب عبد الله الوَرْياجلي القصْري ليأخذ العلم عن ابن مرزوق ، فقال له ابن مرزوق : «ليس أحد أعلم منك، فَرَجع » («دوحة الناشر» لابن عسكر ص 26)، وقد ألّف ابن مرزوق لأمير مصر كتاباً سمّاه « أشرف الطرف للملك الأشرف »، أكد فيه أن ممالك مصر أفضل المعمورة.

وقد دخل تاج الدين بن حَمَوَيه السرخسي المغرب[4] من الأسكندرية بحراً ووصل إلى مراكش أيام أبي يوسف يعقوب المنصور، واتصل بخدمته .

وأبو البركات عمر بن مودود الفارسي جال في همذان وبغداد ومَرْو والشام ومصر والأندلس حيث روى عنه الرعَيْني وورد على مراكش أيام

الرشيد من بني عبد المومن، فحظي عنده وأجرى له ثلاثمائة درهم وسبعة قناطير ونصف قنطار من الحواري، كل شهر سوى الأكسية والهدايا والتحف (الذيل والتكملة).

وورد على المغرب كذلك محمود بن أبي القاسم الخراساني أيام الناصر الموحّدي الذي أجزل صِلَته وروى عنه علماء مغاربة.

وورد على مراكش وسبتة محمد بن عبد الوهاب الدمشقي الحنبلي تلميذ ابن الجَوْزي متطوفاً على البلاد يعقد فيها مجالس الوعظ، وتوفي بمصر عام 657 هـ (الأعلام ج 3 ص 148 نقلاً عن الذيل والتكملة).

وفي أول ولاية يعقوب المنصور (عام 583)، ورد على المغرب أمراء الغز من مصر [5] فانخرطوا في الجيش المغربي، وجعل السلطان لهم مزية على أمراء الموحّدين بحيث كانت جامكيتهم شهرية وجامكية الموحّدين كل ثلاثة أشهر، وأقطع أعيانهم أوسع من أقطاع الموحّدين إكراماً لوفادتهم وتمتيناً للروابط بين البلدين الشقيقين («المُعْجب»، ص 177)، ومن جملة ما اقتبسه المنصور السعدي من الشرق تعيين شيخ للنسّاخين في العاصمة، ومقدّم لتعليم الخطّ، وقد قام بهذا المنصب عبد العزيز بن عبد الله السكْتاني بجامع الشرفاء بمراكش كما هي العادة بالقاهرة وغيرها من بلاد الشرق («درّة الحِجال»، ص 378).

وعندما عجز الأوروبيون المجلوبون لعصر قصَب السكّر وتصفيته وإخراجه من القوة إلى الفعل عن إتمام عمليتهم جلب السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمن الصنّاع المَهَرة من مصر القاهرة («الإتحاف»، ج 3 ص 552).

وبالجملة فقد تبلور التأثير المتبادل بين الشرق والمغرب في شتى المجالي وأبسطها حتى إن إقليم فَشْتالة (من تِطْوان إلى سَبُو) يُسمّيه الريفيّون بالشام الصغير، وأن سعيداً ابن صالح بنَى في مدينة نكّور مسجداً على صفة

مسجد الأسكندرية بمحارسه ومنافعه (« المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب»، وهو جزء من «مسالك» البكري، ص 91)، وأن بَصْرَة الرِّيف سُمّيت بَصْرة العِراق ومراكش، هي بغداد المغرب («نفح الطِّيب»، ج 7 ص 174) وفاس هي دمشق الشام.

ومن كبار الرحّالين المغاربة محمد الشريف الإدريسي المولود في سَبْتة عام 494هـ صاحب «نُزهة المشتاق» وأستاذ أوروبا في الجغرافيا، قال في رسائل البشرى إنه «طاف بمصر وآسيا الصغرى والقسطنطينية وفرنسا وأنجلترا قبل أن يستدعيه ملك صقلّية» («الإعلام» لعباس بن إبراهيم ج 3 ص 34) وهو أول من اكتشف أن النِّيل ينبع من بُحَيرات خطّ الاستواء، في حين أن الأوروبيين لم يكتشفوا ذلك إلاّ منذ عهد قريب («حضارة العرب» لِكوسْتافْ لوبونْ، الطبعة الفرنسية ص 508).

والرحّالة ابن جُبَير الذي باع أملاكه بفاس ورجع للمرة الثالثة إلى الشرق عام 567هـ، وكان يتردّد بين الحرمَيْن والقدس والأسكندرية حيث مات بها عام 614 هـ («الإعلام» ج 3 ص 90).

وابنُ رشد الذي أخذ بالقاهرة عام 684 عن أعلام مثل خليل المراغي («درة الحجال»، ص 138)، وعن ذي النّون ابن الأسعد المصري (ص 114) والزيانب الثلاث (ص 150). دخل مصر والشام وأخذ عن عبد العظيم المُنذري وبدمشق عن الحرّاني، وبالحرم عن ابن عساكر، كما في رحلته المسماة «ملء العيبة وإحضار ما جمع بطول الغيبة» ثم تحوّل إلى فاس ومراكش، توفي بفاس عام 721 هـ (ص 201-203).

وأبو القاسم محمد العبدي الحاحي الذي رحل إلى الشرق عام 688 هـ، وكتب رحلة وقف عليها شيوخه بمصر وغيرها واستحسنها شيخه زين الدين بن المنير الأسكندري، ومن أساتذته أبو الحسن القَرَافي الذي له رواية عالية

متّسقة ببغداد والعراق ومصر، وشرف الدين المياطي وابن دقِيق العِيد قُطب مصر وعَلَمها («الإعلام»، ج 3 ص 197).

والرحّالة ابن بطّوطة الطّنجي الذي زار مصر وفارس والهند والصين وجزيرة العرب والساحل الشرقي لإفريقيا، ثم الأندلس والسودان، وقد ولد عام 703هـ ودامت رحلته 28 عاماً .

ومن التِّلِمْسانيين الذين استقروا بفاس ودُفنوا بها محمد بن إبراهيم العَبْدري الإبلي، قيل إنه أعلم العالم في عصره بفنون العلم، دخل آخر المائة السابعة مصر والشام والحجاز والعراق، ولقي بالديار المصرية ابنَ دقيق العيد وصفيّ الدين الهِندي والتبريزي، وقرأ بفاس فنون التعاليم حتى عبر فيها ثم لحق بمراكش فتضلّع عن ابن البنّا في المعقول والتعاليم والحكمة، ونظمه السلطان أبو الحسن المَريني في طبقات العلماء بمجلسه وهو أستاذ ابن خلدون، توفي عام 757 هـ («السَّلْوة»، ج 3 ص 274).

وعبد الرحمن ابن خلدون الفيلسوف المؤرخ الاجتماعي المتوفى عام 808، وقد تولى خططاً سامية في تونس وفاس وتلمسان والقاهرة، وقضى شطراً من حياته في المغرب، وقد تحدث في مقدمته عن قواعد النقد التاريخي ودرس أصول المجتمع وتأثير الطقس في الإنسان وتطوره الاجتماعي حتى شُبّه بالفيلسوف مُونْتِسْكْيُو .

والحسن بن محمد الوزّان الفاسي الغرناطي رحل إلى فارس وبلاد التّتار، ثم رجع إلى الأسْتانة عن طريق مصر واختطفه القراصنة الطَّلْيان قُرب جزيرة جَرْبَة، ويُقال إنه تمسّح وأنه رجع إلى تونس حيث مات، وقد ألف بالعربية وترجم للإيطالية كتابه في وصف إفريقيا.

وأحمد الكاملي الضرير الدّرعي الذي زار المشرق وما ترك بلدة من المعمور إلاّ دخلها براً وبحراً، وكتب عدّة رحلات، وكان يقيم أياماً في كل

بلدة، ثم يرحل عنها ، ومكث سنة في دمشق وهو متضلّع في عدّة فنون، وهو محدّث كان يحفظ صحيح البخاري ومُسْلم بأسانيدهما، وكُتُب الأخبار والآداب ودواوين الشعراء القدماء والمولَّدين، سريع الحفظ كان يسمع القصيدة المرة الثالثة فيسردها من حفظه. تلاقى في الهند مع داود الكَلْكَتّي الذي عمره 200 سنة، وتوفي ودُفن بمراكش عام 1315 هـ («الإعلام»،ج 2 ص244).

ومن علماء المغرب وأدبائه الذين استوطنوا الشرق أو جالوا مدة طويلة في مختلف أنحائه، فكان له تأثير في الأقطار العربية أو الإسلامية مروانُ بن عبد الملك ابن سَنْجون اللّواتي الطنجي الذي أقام في الشرق سبع عشرة سنة يقرر الحديث والذي كان يقول :« لم أدخل إلى الشرق حتى حفظت أربعة وثلاثين ألف بيت من أشعار الجاهلية»، وهو من كبار الفصحاء في طنجة («معجم البلدان»، ج 6 ص 62).

وذكَر ابن دحْية في «المطرب من أشعار أهل المغرب» :« إن عبد الملك بن زُهْر، طبيبَ الموحّدين، رحل إلى المشرق وبه مارَس مهنة الطب زمناً طويلاً وتولى رياسة الأطباء ببغداد، ثم بمصر، ثم بالقيروان» (« الإعلام»، ج 3 ص 63) .

ومحمد بن أحمد بن جراح الجياني المعروف بالبغدادي لطول سكناه ببغداد، روى عن علي الطبَري، وجلب من تواليفه أحكام القرآن وأصول الفقه والردّ على أحمد ابن جَنْبل، حفظ كتاب البَرَادعي قبل رحلته، واستقر بفاس بعد خروجه من جَيّان أوائل الموحّدين وتوفى بها عام 546 هـ («السّلوة»، ج 3 ص 267) .

ومحمد بن عامر الحمصي رحل إلى المشرق واستقر بحَلَب والشّام وأقرأ هنالك مدة ثم رجع إلى المغرب واستقر بفاس وبها توفي بعد 570 هـ (ج 3 ص 267).

وعلي بن حُنَين الذي استوطن فاساً عام 503 ودرس بها ستّاً وستين سنة وتتلمذ للغزالي في الشرق («السّلوة»، ج ص 349)، وقد عاش بالشرق عبد الواحد المراكشي صاحب «المُعجِب في تلخيص أخبار المغرب»، حيث ألّف كتابه المذكور وأقام بمصر عام 619 هـ («المُعجب» 161). كما رحل إلى بغداد العالم الكبير أبو عمران الفاسي المتوفى عام 430 هـ («التشوّف» للتادلي، ص 35، مخطوط المكتبة الزبيدية بالرباط)، وإلى الشام أبو محمدَ صالح بن حرْزهمْ تلميذ الغزالي («التشوّف»، ص 38) وأبو موسى عيسى ابن سليمانَ اَلرَفروفي من تادلا، أخذ عن الشاشي وعن الطرطوشي بالأسكندرية (ص 46).

وذكر ابن عبد الله في «الذّيل والتّكملة» ابْنَ جَعْفون الأزْدي المتوفّى بفاس عام 580 هـ، وعبد الملك بن محمد بن مروان بن زُهْر الذي أقام في الشرق طويلاً وجلب دواوين من فنون العلم، وعلي المُحاربي، وابن حُنَين الفاسي صاحب الغزالي جال في العراق والحجاز ومصر، وعلي الشلطيشي الطبيب دَفين مراكش، وعلي بن عتيق الطبيب الذي ضمّن شيوخَه المشارقة برنامجه الذي خرج به عن حدّ الفهارس إلى كُتُب الأمالي المفيدة.

وأبو زكرياء يحيى الدكالي الحافظ قَدِم فاساً وسَبْتَة، صَحبَ ابن دقيق العيد كثيراً («الدرّة» ص 489).

ومفضّل العُذري الذي ولاّه أبو يوسف بن عبد الحق قضاء الجماعة بفاس وجعل له النظر على صاحبَي الشرطة والحسبة، تتلمذ لعزّ الدين ابن عبد السلام وابن عساكر وابن خلّكان، وهو أول منَ سنّ بناء المدارس بفاس، إذ على يَدَيْه أسّست المدرسة القَديمة بالحَلْفَاويّين بفاس («جذوة الاقتباس» لابن القاضي، ص 220).

وأبو عمر ميمون بن ياسين اللّمتوني، سمِع على الطبَري صحيحَ مُسْلم، ومروان بن عبد الملك الطّنجي اللّواتي الذي سمِع بمصر من ابن نفيس وابن منير («الذيل والتكملة»).

ومحمد بن عمر بن نصر الفَزاري السُّلامي، قَدِم الأندلس ورحل إلى الشرق وروى عن أعلامه سنة 630 هـ («الذيل والتكملة») .

ومحمد بن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكريم التميمي الفاسي، أقام بالمشرق خمسة عشر عاماً وأخذ عن عشرات الأعلام بالقاهرة وبغداد والقَرَافة ودمشق والصعيد الأعلى والأسكندرية والقُدس وطرابلس وإفريقية، كما تتلمذ بمصر للأختين ستّ الكلّ وستّ العلم ابنتَيْ عبد الله بن رَفاعة السعدي، وفاطمة بنت سعدَ الخيْر الأَنصاريَة بالقاهرة، وتَقية بنت الخطيب غيث الأرمنازي. وقد ضمّن مشايخَه برنامجه الحافل الموسوم بالنجوم المشرقة، وقد حدّث بالمشرق والمغرب، وهو صاحب «المُستفاد في مناقب العِباد» بمدينة فاس، وتوفي عام 604 هـ («الذيل والتكملة»).

وأحمد الشريشي، سَلَويّ الأصل، نشأ بمراكش واستوطن الفيّوم بمصر، أخذ عن أبي الحسن الأبياني بالأسكندرية وهو تلميذ عمر السّهْرَوَرْدي، توفي بالفيوم عام 641 هـ («الإعلام»، ج 1 ص،351) .

ومحمد بن أحمد بن أبي شاكر أبو عبد الله بن الظهير المراكشي المحتد، درس بدمشق، وقدِم مصر وحدّث عن كريمة بنت عبد الوهاب، وعلي السخَاوي ، وسَمع بإرْبِل وبغداد، ولد بإرْبِل عام 602 هـ («الإعلام» ج 3 ص. 195 نقلاً عن «بُغْيَة الوُعَاة») .

وجمال الدين محمد بن أبي بكر البغدادي أصله من قصر كَتامَة، له شيوخ ببغداد ودمشق والأندلس ومصر، وهو صاحب الوِتْريات في المَدْح النبوي، وقد ورد على مراكش صدر 655 هـ، ثم عاد إلى مراكش وأقام بها مدة، وكان شافعيّ المذهب نظَّاراً فيه، حسن المأخذ، توفي بتونس لدى قفوله إلى مراكش للمرة الثالثة عام 663 هـ، ومن خمس وِتْرياته محمّد الفاطمي الصِّقلّي، وطبعت بفاس («الإعلام» ج 3، ص، 152 بعَضها نقلاً عن «الذيل والتكملة»).

وعمر بن الطوير السّوسي المراكشي ، شهر بمصر والحجاز بأبي الخطاب السوسي، تفقّه بمراكش، أخذ عن الفقيه عبد الوهاب البغدادي أصول الفقه وتعليقة محمد بن يحيى في مسائل الخلاف، وهو أول من أدخلها إلى المغرب، وأخذ بالأسكندرية عن الأبياري، وكان يحفظ «البُرْهان» لإمام الحرَمَيْن، وكان مستبحراً في العلوم، توفي عام 622 هـ («الذيل والتكملة»).

ومحمد ابن المُنذِر المراكشي المتوفى عام 628 هـ نزيل حَلَب، قَدِم والدُه إلى بغداد وولد هو بها ولقي مولاي عبد القادر الجيلالي وسافر إلى الشام وقرأ على ابن عساكر تاريخه ودرس ببغداد الحديث والفقه، وكان فقيهاً غزير العلْم عالماً بالأدب («الإعلام» ج، 4 ص، 383 نقلاً عن «الذيل والتكملة»).

وابن الحدّاد محمد الصنهاجي، الشاعر المحدّث الصوفي المكناسي انتقل للمشرق لأمْرٍ قام عليه فيه الطلبةُ بخطبة قال فيها بأن الله خلق آدم على صورته («دُرّة الحِجال» ص 208).

ومحمّد ابن الخَضّار الكَتامي التّلمْساني السّبْتي، سمع علوم الحديث لابن الصّلاح عليه بدمشق عام 634 («درَة الحجال» ص، 282).

وعلي بن ميمون الحسني المغربي الذي ترك لنا موازنة رائعة بين أقطار العروبة في الأصالة العلمية ومناهج التحقيق الفكري، حيث أكد أنه ما رأى أحفظ من أهل فاس لنصوص كل علم مثل النحْو والفرائض والحساب والتوقيت والتعديل والتوحيد والمنطق والبيان والطبّ، وسائر العلوم العقلية، وذكر أنه ما رأى مثلهم في ذلك لا في بجَايَة، ولا في تونس، ولا في الشام والحجاز ومصر («سلوة الأنفاس» ج1 ص، 74) وله كتاب في متفقّهَة ومتفقّرة مصر والشام، توفي بالشام («دوحة الناشر» لابن عسكر، ص، 25).

وعلي الحرالي، ولد بمراكش ونشأ بها وتوفي بالشام عام 637 هـ، كان يلقى في التعليم قوانين تتنزل في التفسير منزلة أصول الفقه في الأحكام، وكان أعلم الناس بالمنطق والطبيعيات والآلهيات، كان ينقض «النجاة» لابن سينا عُروة عُروة («نيل الابتهاج» لأحمد بابا السّوداني، ص 187-188) .

محمد بن عمران الشريف الكركي، ولد بفاس وهو شيخ المالكية والشافعية بالديار المصرية والشامية في وقته، يقال إنه أتقن ثلاثين فناً من العلوم، بل قال الإمام شهاب الدين القَرافِي «إنه تفرد بمعرفة ثلاثين علماً وحده وشارك الناس في علومهم، صحب عز الدين بن عبد السلام وأخذ عنه القَرافي («الديباج المُذهّب» لابن فَرحون، ص، 286) .

ويونس بن طربية القصري (قصر كتامة) الذي تولى قضاء طرابلس الغرب وولى التدريس بدار الحديث الكاملية بالقاهرة سنة 641 هـ (الذيل والتكملة) .

ومن الأطباء المغاربة الذين توجهوا للشرق محمد بن عبد العزيز المعروف بالحاج عزّوز المكناسي أحد الحفّاظ والأطباء، أخذ عن أعلام المشرق، ثم عاد إلى مكناس (نيل الابتهاج، ص، 322)، وقيل مات في الشرق (الاتحاف لابن زيدان ج، 3 ص 593)، وكذلك علي بن يقظان السبْتي، الطبيب الشاعر الأديب الذي رحل إلى مصر عام 544 هـ، ثم إلى اليمن والعراق (القفْطي ص 160) وكذلك يوسف بن يحيى بن إسحق السبتي، أبو الحجاج نزيلَ حَلَب ويُعرف في سَبْتة بابن سَمْعون، كان طبيباً من أهل فاس «وقرأ ببلاده الحكمة فَسَادَ فيها» (القفطي، ص 256) .

ومحمد بن علي المراكشي الأوْسي، نشأ بسَلاَ وغادرها عام 618 هـ وجال في الشام والعراق، ودخل بغداد وتَكْريت والمَوْصل ومصر والأسكندرية، وروى عن شيوخ عدّة ببغداد وحَمَاة ودمشَق، ثم عاد إلى مراكش وشرّق ثانياً. ولد بمراكش عام 595 هـ وتوفي عام 671 هـ («الإعلام» ج 3 ص 162 نقلاً عن «الذيل والتكملة») .

ومحمد بن سليمان المراكشي الصنهاجي من شيوخ الأسكندرية، ومن المحدّثين والمسندين بمصر، مات عام 717 هـ («الإعلام» ج، 3 ص، 248).

وأحمد المَعَافري المعروف بالوقّاد ،توفي عام 741هـ، انتقل إلى الأسكندرية، ودرس بها العلمَ، وجدُّه محمد المعافِري العالم الرحّالة هو دفين الأسكندرية («السلوة» ج، 3 ص، 86) .

وتاج الدين المراكشي، وهو محمد بن إبراهيم بن يوسف (701–752هـ)، ترجمتُه في «الشذَرات»، أُخرِج من مصر لشراسته، وولي تدريس المسْرورية بدمشق ، وقد درس بها بعده تقي الدين السُّبْكي («الدارس في تاريخ المدارس» لعبد القادر النعيمي (ج 1 ص 458)، وقد أشار النعيمي في «الدارس» كذلك إلى أبي الحسن المراكشي المالكي المتوفى عام 625 هـ (ج2 ص 6)، وإلى سالم بن إبراهيم المغربي الصنهاجي الدمشقي المالكي، شيخ المدرسة الشرابيشية، المولود عام 777هـ (ج 2 ص 22) وإلى قاضي القضاة شهاب الدين التلمْساني المتوفى عام 873 هـ، وقاضي القضاة شهاب الدين أحمد بن المَريني المغربي (ص 23)، وشمس الدين السّلاَوي، عامل خَانْقَاه خَاتُون، دفين الصالحية (ص 109).

وإسماعيل السوسي، الطبيب، ذكر العَبْدَري في رحْلته أنه لما وصل إلى قاعدة الديار المصرية، ونزل بمدرسة الظاهرية مريضاً، بعث إليه شيخُه شرفُ الدين الدمْياطي بالحكيم أبي الظاهر إسماعيل لعلاجه وهو فَتى، حدث السنّ، رصيف العقل، نافذ الفهم، ما رأيت احفظ منه للطب، ولا أحسن منه تصرفاً، ولا أذكَر لنصوص كتب أبُقْراط (ولكن لا أدري هل هو من سُوس أم سوسة).

ومحمد بن إبراهيم بن يوسف بن حامد الشيخ تاج الدين المراكشي، ذكر ابن السُّبْكي في طبقاته أنه ولد بعد السبعمائة ونشأ بالقاهرة، وقرأ على علاء الدين القُونَوي، أعاد في القاهرة بقية الشافعي، ثم دخل دمشق ودرس

بالمروزية وسمع من الحافظ المزي ثم ترك التدريس وانقطع بدار الحديث الأشرفية إلى أن توفي عام 752 هـ (الأعلام ج 3 ص 265)، وذكر الحافظ في «الدُّرَر» أن إخراجه إلى الشام كان بأمر من الناصر بعد استطالته على القاضي جمال الدين القزويني ، ومن مشايخه أبو حيان (ص 269).

وأحمد بن عبد الله الأزْدي المراكشي، نزيل القاهرة، ذكره صاحب «الدُّرَر الكامنة في أعيان المائة الثامنة».

والحافظ يوسف بن موسى السّبْتي ثم الفاسي روى البخاري عن الزبيدي والحديث عن ابن الصلاح، توفي آخر المائة السابعة (الدرّة ص 496) .

وابن المُوّاق أحمد التجيبي، استظهر بمصر «المُوَطّأ» فضرب شيوخ المالكية الطبول على رأسه إشادة وتنويهاً، توفي بفاس عام 725 هـ («السلوة» ج 3 ص 244).

والشيخ التّاوُدي بن سُودَة الفاسي الذي قال عنه الشيخ مُرْتضَى الزَّبيدي في شرحه للقاموس (مادة سود) «شيخنا المحدّث الفقيه المغربي، ورَدَ علينا حاجّاً وسمعنا منه وسمع منه أيضاً بالمدينة المنورة ومصر خَلَقٌ كثير» («السلوة»، ج 1 ص 114) .

وابن زكْري الفاسي، دخل لمصر وناقش فقهاءها في مسألة شرب الدخان وعقد علماؤها مجلساً لمناظرته في جامع الأزهر («السلوة» ج 1 ص 83) .

وأثير الدين أبو حيان البربري النّفْزي المتوفى بمصر عام 745هـ («السلوة» ج 3 ص 278) .

ويحيى بن موسى الرّهُوني الحافظ الأديب المنطقي، استوطن القاهرة وتولى التدريس في المنصورية والخانقاه الشيخونية، توفي عام 774 («الدرة» ص 490). ومحمد بن سعيد الرُّعَيني الفاسي، رحل إلى المشرق وأخذ عن أعلام مشارقة توفي عام 787 هـ («السلوة» ج 3 ص 278) .

وجمال الدين محمد بن موسى المراكشي الأصل، ثم المكّي، وصل إلى مصر فسمع من شيوخها، ثم رحل إلى الشام والقدس واليمن حيث ولي مدرسة الناصر وأقام بها. مات عام 823 («الإعلام»، ج 4 ص 50 وذُيول «طبقات الحفّاظ»).

ومحمد تقي الدين الفاسي الذي قال عنه الحافظ ابن حَجَر «وافقني في السماع بمصر والشام واليمن وغيرها، وكنتُ أودّه وأعظمه» توفي عام 842هـ («نيل الابتهاج» ص 318).

ومحمد بن إبراهيم ابن الخضري الهَنْتَاتي المراكشي الموحّدي المصري المولد والدار، ذكَر المَقْريزي في كتابه أنه كان يحفظ العُمْدَة والإلمام لابن دقيق العيد والشاطبيَّتَيْن والطَّوَالع في أصول الدين وابن الجَلاَّب والرّسالة في الفقه والحَاجبية والَمِلْحة وغالب ألفية ابن مالك والتلخيص، وحدّث وأفاد ودرّس وأعاد، وقال الشعر الحسن وطارح الأدباء، واشتهر بالمُجون الخليع مع المشاركة التامة حتى في اللغة والطب والهيئة، ولي تدريس الفقه بجامع الحاكم والقرانسقرية والحسنية والحديث بالفاضلية والإعادة بالكاملية والمنصورية، وكتب عنه ابن فهد، مات عام 872 هـ («الإعلام» ج 4 ص 125).

وقد تحدث أبو اليمن مجير الدين في «الأُنْس الجليل بتاريخ القدس والخليل» عن زاوية المغاربة بالقدس الذي أوقفها عمر المغربي المصمودي عام 703، ثم تولاها بعده العلامة جمال الدين عبد الله المراكشي عام 795 هـ (ج 2 ص 505).

ومن المغاربة الذين استوطنوا بلد الخليل الشيخ زين الدين عبد الكريم بن علي بن عبد الرحمن المقدسي المتوفى عام 895 هـ (الأُنْس ج 2 ص 549) وابن جبارة الشاعر وعبد الله السكري وخليفة الجابري (ص 583) وإبراهيم بن منصور التلمساني (585)، ومحمد بن علي الفلاح نائب قاضي القدس، وأحمد

بن عبد الرحمن التلمساني، قاضي المالكية بالقدس (586)، وقاضي القضاة محمد بن سعيد المغراوي وأحمد الرياحي (587)، وابن المغربي ومحمد المصطاوي وشهاب الدين المغربي، قاضي الجماعة بالمغرب (ص 642)، وعلي الجَزُولي نائب إمام المالكية في المسجد الأقصى، وكان يؤم بجامع المغاربة (ص 691).

ومن الحفّاظ عبد الرحمن سُقّين الذي ارتحل إلى المشرق عام 909 هـ، وأخذ الحديث عن القَلْقَشَنْدي وزكرياء الأنصاري والسخَاوي بمصر، وعن ابن فهد بمكة، وكُلّهم عن ابن حَجَر («السلوة» ج 2 ص 160) .

وكذلك الكمال ابن أبي البركات المكناسي الذي روى عنه الحافظ ابن حَجَر العَسْقلاني، وكان لإدريس العراقي فضل على محدّثي مصر حيث استدرك أحاديث كثيرة على «الجامع الكبير» للسّيوطي تَنيف على الخمسة آلاف، وكان سيدي عمر الفاسي يقول إنه أحفظُ من ابن حَجَر («السلوة» ج 1 ص 142).

ومحمد بن عبد الله الزقّاق الفاسي، أخذ بمصر عن ناصر الدين اللقاني، توفي عام 968 هـ (السلوة ج 3 ص 282) .

والسفير محمد بن محمد الجَزولي الدرْعي، أخذ في مصر عن نجم الدين الغيطي ومحمد بن أبي بكر العَلقمي، وعن ابن فهد بمكة، توفي بفاس عام 988 /284 .

ومحمد بن علي الدادسي ليس من أهل العلم، ولكن له سَنَد صحيح، أخذ عنه الصفَوي المقدسي عن زكرياء عن أبي حَجَر وعن زين الدين المرصفي، عن أبي حَجَر وعن موسى النشائي، عن يوسف الشريف عن الجَلال السّيوطي، توفي عام 999هـ («دُرّة الحِجال»، ص 226) .

ومحمد بن محمد بن سليمان الفاسي الرّوداني، وصفه في «خلاصة الأثر» بأنه فرد الدنيا في العلوم كلها، وُلد بتَارُودانْت حصلت له - بعد

التّطواف على مصر والحجاز والشام وبلاد الروم - الرياسة العظمى التي لم يُعهد مثلها لأحد، وكان في الحكمة والمنطق والطبيعي والإلهي الأستاذ الذي لا تُنال مرتبته بالاكتساب، وكان يتقن فنون الرياضة بإقليدس والهيئة والمخروطات والمتوسّطات والمَجِسْطي، ويعرف أنواع الحساب والمقابلة والأرِتْماطيقي والمساحة معرفة لا يشاركه فيها غيره، وكان في العلوم الغريبة كالرمل والحروف والسيمياء حاذقاً أتم الحذق، توفي عام 1094 هـ (الأعلام ج 4 ص 334)، وقد تنافس الناس في اقتناء الآلة التي اخترعها، فكان يبيعها بثمن غالٍ، وقد ألّف رسالة في وصفها وهي منشورة في «الإعلام» (ص 350) والآلة عبارة عن كُرة مستديرة مسطرة دوائر ورسوماً، وقد ركّبت عليها أخرى مُجَوّفة منقسمة نصفين فيها تخاريم وتجاويف الخ («نشر المثاني» للقادري، ص 87).

ومحمد بن محمد بن قدّور المراكشي الأصل الأسكندري الفقيه ذكره أحمد ابن حسّون في رحتله التي ألفها عام 1270 .

ومحمد (فتحا) الدقّاق الدّغْمي السّلاَوي، قام بتدريس الحديث في المدينة أكثر من عشر سنين، وكان معظّماً عند ملوك الشرق وخصوصاً السلطان العثماني الذي كان يوجه إليه جائزة سَنية في كل عام («الإعلام» ج 5 ص 60 نقلاً عن فِهرسة الحافي) .

ومحمد الورْزازي الدّرعي الحافظ الشهير بالصغير وبالقاضي، اشتغل بالتدريس في مصر، وكانت له اليَدُ الطّولَى في الفقه والعلوم العقلية، توفي بمصر عام 1138 («الإعلام» ج 5 ص 38) .

وأحمد بن محمد بنّاصر الدّرْعي، قرأ في مصر على ابن الحسن الزّعْتري رسالة أبي الفتح في العمل بنصف الدائرة، ورسالة في علم الإسْطرلاب، ورسالة في علم كرة العالم، توفي عام 1129هـ («الإعلام» ج 2 ص 161) .

والعالم محمد المجيدري اليعقوبي، قيل إنه أحد أربعة لم يبلغ في عصره (عصر سيدي محمد بن عبد الله) مبلغهم، وقد رحل إلى الشرق وأكرمه أمير مصر («الإعلام» ج 5 ص 88)، وقد خلّف لنا كثير من هؤلاء العلماء، ومن بينهم العياشي صاحب الرحلة مصنفات قيمة ضمّنوها مشيختهم في الشرق، ومنهم من ترك وصفاً رائعاً للحركة الفكرية في الشرق الإسلامي وللتبادل الثقافي مع المغرب، وقد صنّف حازم صاحب «المَقصورة» وشيخ ابن رشيد السّبتي «الدرة المضية في تاريخ الأسكندرية في مجلّدات»، و«المُستفاد من شيوخ بغداد» («درة الحجال»، ص 137) .

والفنّان الكبير عبد الكريم الفاسي الملقّب بالزريع، قامت على أكتافه نهضة متواضعة في صناعة الخَزَف بمصر إبّان القرن الثاني عشر الهجري[6]، وقد صنع ألواح القَشاني لتغطية جدران العمائر، وتوجد الآن نماذج من ذلك في دار الآثار العربية بمصر، كما أشار إلى ذلك تَيْمور في كتابه حول التصوير عند العرب .

ومدرسة الشيخونية هي أكبر مدرسة بمصر، كان بها فضلاء مغاربة مصامدة («نيل الابتهاج» لأحمد بابا السوداني، ص 84 و 96) .

والملحوظ هو أن معظم العلماء المغاربة الراحلين إلى الشرق هم من مراكش أو فاس، وهذا يدلنا على أن فاساً كانت حقاً حاضرة المغرب اجتمع فيها علْم القَيْروان وقُرطُبة حيث رحل من كلتيهما العلماء، فنزل أكثرهم مدينة فاس («المُعجب»، ص 220)، وقد انتقد أحمد القباب الفاسي علماء إفريقية مثل ابن عَرَفة، فرجع إليه («نيل الابتهاج»، ص 53)، وابن عَرَفة هذا تلميذ لابن شارة الزمّوري (ص 329) .

ولا بِدْعَ، فقد ذكروا أن عبد الرحمن بن عفّان الجَزُولي المتوفى عام 741 كان يحضر مجلسه أكثر من ألف فقيه معظمهم يستظهر «المُدَوَّنة»

(«الجذوة» لابن القاضي ص 258)، وكان في مجلس عبد المومن الجاناتي بفاس 400 من حُفّاظ «المُدَوّنــة» (ص 274).

ومن التآليف المغربية التي لها صيت كبير في الشرق زيادة على مؤلفات ابن خلدون والمقّري، كتاب أبي الحسن بن القطّان المَوسوم بـ «الوهم والإيهام الواقعَيْن في كتاب الأحكام الكبرى» لعبد الحق الإشبيلي، لم يؤلّف في بابه مثله حسب صاحب «الذيل والتكملة» لما فيه من براعة النقد في الحديث وعلومه وعلَله وأطرافه.

الهوامش

1) ذكَر كودار في تاريخ المغرب المصنف عام 1860 أن ثلاثة آلاف مغربي يسافرون كل سنة إلى الخارج منهم أربعمائة أو خمسمائة إلى أوروبا والباقي إلى الشرق (ص 242).

2) أكد ملاقاته مع الغزالي أصحاب الحلل الموشية ورقم الحلل واليوسي في محاضراته، وصاحب نشر المثاني وصاحب تاريخ الدولتين والشيخ مرتضى، ولم يجزم ابن خلدون في تاريخه، ولا صاحب المعجب وقطع بنفيه ابن الأثير في الكامل.

3) في عام 1199 هـ وجّه السلطان سيدي محمد بن عبد الله إلى أشراف مكة والمدينة وسائر الحجاز واليمن مالاً قدْره ثلاثمائة ألف ريال وخمسون ألف ريال علاوة على صلات أخرى لأشخاص معينين (الاستقصا ج 4 ص 115).

4) محمد بن سعيد القيسي قاضي المولى إدريس من قَيْس غَيْلان، سمع مالكاً وسفيان الثوري (جذوة الاقتباس، ص 13).

وأبو جيدة حامل مذهب مالك والشافعي بفاس، توفي سنة ثلاثمائة وبضع وستين، له تآليف في الوثائق الشافعية (السلوة ج 3 ص 93) .

5) مدينة حمْص أحد أرباض فاس الجديدة، عبارة عن قصبة أسّست للرماة الغز الواردين من مدينةَ حمص السورية، وقد جعل منها السلطان أبو سعيد المريني الذي هو أول من أسكن اليهود في المَلاّح، المَلاّح الحالي (ماسينْيون، «المغرب في السنوات الأولى للقرن السادس عشر»، ص 227) .

6) نَشَرت الوثائق المغربية (ج 11 عام 1907) بحثاً ذكرت فيه أن ابن شَقْرون الفاسي كان وكيلاً للمغاربة بالقاهرة عام 1898، وأنه كان يحفظ تَرِكات الرعايا المغاربة القاطنين بعاصمة الكِنانة ، وكان بمصر ما بين 1200 و 1500 مغربي.

القبائل العربية بالمغرب حسب مخطوطة لابن العياشي وزير السلطان مولاي إسماعيل (1139هـ/1727م)

عبد الهادي التازي

على نحو ما قام به العالم المصري تقي الدين أحمد بن علي المقريزي (ت 845-1442) في كتابه «البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب»، قام العالم المغربي أبو عبد الله محمد ابن العياشي بالكتابة حول القبائل العربية في المغرب في تأليف يحمل عنوان «البستان في نسَب إخوان سيدنا ومولانا زيدان»[1]، وكما استمدَّ الأول معلوماته من شيخه العلاّمة ابن خلدون فقد وجدنا أن الثاني بدوره يعتمد بالأساس على كتاب «العِبر» لابن خلدون.

وقد ألف بلعياشي كتابه على شرف الأميرة لالّة حَليمة زوجة السلطان مولاي إسماعيل ووالدة نجله الأمير زيدان الصغير باعتبارها سيدةً تنتسب لقبيلة سفيان التي هي بطن من بطون أُثْبُج ابن ربيعة بن نهيك ابن هلال بن عامر بن صعصعة بن معاوية بن بكر بن هوازن بن منصور بن عِكرمة بن خصفة بن قيس بن عيلان ابن مُضَر ابن نِزار بن مَعْد بن عدنان.

وممّا يذكر عن اهتمام الأميرة حليمة هذه أنها من السيدات الفضليات اللآتي أسهمن في إغناء خزانة جامع القرويين، فلقد وجدنا من نوادر الخزانة المذكورة جزأين ضخمين تَضمّنا وثائق قانونية في شأن أصول أملاك المرابيح

من بلاد جير بأرض البيض تمّ تحبيسها على الخزانة من قِبَل هذه الأميرة عام 1111 هجرية.

ويبدو أن الأمير زيدان كان مكلّفاً من لدن والده السلطان مولاي إسماعيل بمباشرة الشؤون الخارجية، الأمر الذي يفسّره وجود بعض الخطابات منه إلى حاكم جنْوَة حول إرسال بعثة مغربية تطلب إلى الحاكم المذكور أن يعتني بالبعثة المغربية ويقضي الغرض الذي من أجله راحت البعثة، وكانت الرسالة تحمل تاريخ أوّل محرم 1112هـ/18 يونيه 1700 [2].

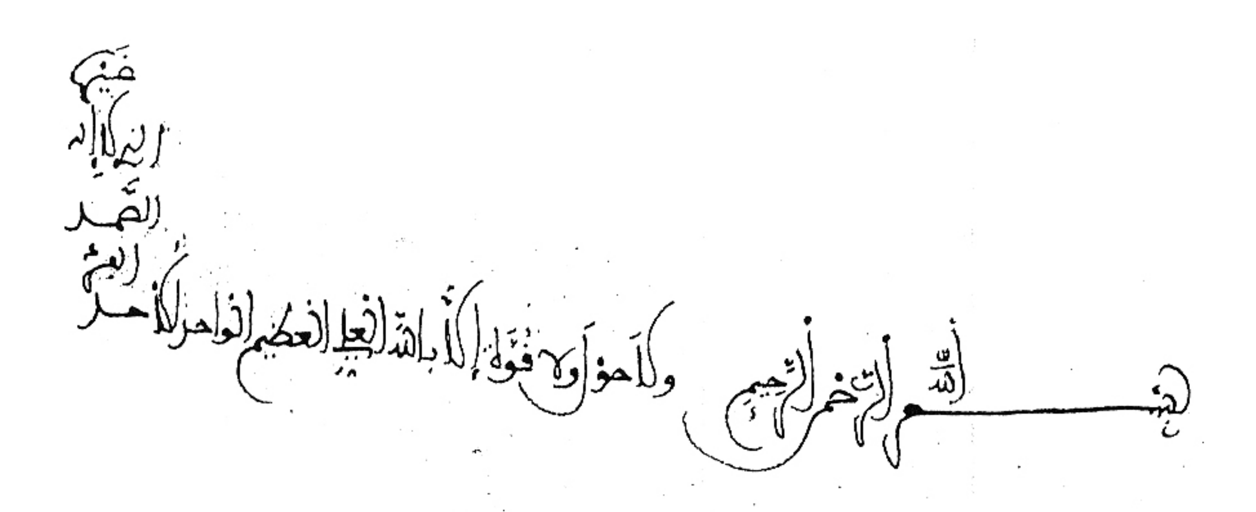
أما عن الأميرة لالّة حليمة فقد ورد اسمها ضمن اللائحة الطويلة للذين واللاّتي حُملت إليهم الهدايا السَّنية من لدن السفير البريطاني شارلْس سْتيُوارْت عام 1719 بمكناس .

لقد كان اسمها إلى جانب السلطان مولاي إسماعيل وزوجته أمّ العزّ وبَلْقيس وخناثَة، وقد اختصر اسمها هكذا لالّة «هيمة» ونعتت بالأميرَة الأولى. ومن الطريف أن نجد اسم محمد ابن العياشي ضمن هذه اللائحة التي تنعته بأنه كاتب الملك [3] .

ومن حسن حظّ ابن العياشي أن يقوم بتأليف هذا الكتاب الذي كان الأثر الوحيد الذي حفظ له الذكر بعد المصير الذي كان ينتظره-هو وآخرون-بعد وفاة السلطان العظيم مولاي إسماعيل !!

لقد كان ابن العياشي كاتباً وفقيهاً ومدرّساً وعالماً، بل كان رجل دولة له دوره في حلّ القضايا الكبرى التي شغلت الرأي العام في المغرب ردحاً من الزمان.

وعندما يَذْكر الباحث اسم ابن العياشي صاحب «البستان» لا بدّ وأن يخطر بباله السؤال عما إذا كانت له صلة بالمجاهد العياشي المتوفى عام 1051هـ/ 1641م، والذي ينتسب لأصله العربي من بني مالك وبني سفيان والذي



إلى أصلفينيتيم دوشي جنوة سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله وبرسوله المصطفى

أما بعد فاعلم أننا لم نكتب اسمك لأنا لم نعرف من هو هنالك ملكا تركنا الاسم وأن النصراني

دمينك دبرناردي رغبنا هو وإخوانه وطلبوا منا أن نبعث لكم حامله العرايلي [illegible]

ما جبناهم إلى ذلك وقبلنا رغبتهم فيه وبعثناه لكم لما اختبرناه وجربناه عاقلا وعارفا بأقوال الخونة ولا يغفل

بهم وأن [illegible] واستوصيه به خيرا [illegible] مع جواز [illegible] دبرناردي [illegible] نصرانيا

دمينك دبرناردي [illegible] مع أخيه دمينك وأن أخيه

دمينك دبرناردي عندنا هنا متاع رأسه ولا هو من جملة [illegible] إنما هو متاع رأسه ولا [illegible]

البلاد إلا أنه يقدر على [illegible] ولا يمنعه أحد [illegible]

[illegible] لا يخاف من شيء وليتقدم [illegible] العلية [illegible] إلا [illegible] العرايلي

[illegible] إن شاء الله بحوله والسلام على من اتبع الهدى وكتب به

أول محرم الحرام فاتح سنة اثني عشر ومائة وألف

من الأمير مولاي زيدان إلى دوك جنوة أول محرم 1112

كان له دور هام في تحرير بعض الثغور المغربية[4]، أو عما إذا كانت له صلة بالرحّالة أبي سالم العياشي المتوفى سنة 1090هـ/ 1679م والذي ينتسب على ما يذكر لآيت عيّاش[5].

وأعتقد- حسبما تعطيه القراءة الأولى للتأليف - أن صاحبنا بَلْعياشي له صلة بالمجاهد العياشي، فهو عربي من سُفيان. ومن ثمة نجده - من خلال المخطوطة - إلى جانب العرب فيما حلّ بهم من ويْلات . ونجده من جهة أخرى يميل إلى تجنّب كل ما من شأنه أن يُحدث تصدّعاً بين العرب والأمازيغ، فهو يَروي الحديث الذي أورده الشطيبي في كتابه «الجُمَان»، عن النبي ﷺ : إنّ لي أنصاراً ولذرّيتي أنصاراً، فأنصاري الذين آوَوا ونصروا، وأنصار ذرّيتي البربر الذين يأوون ذرّيتي ويكرمونهم[6] .

لقد قلنا : إن لابن العياشي - موضوع حديثنا - دوراً في حلّ القضايا الكبرى، وأقصد في صدر ما أقصده، القضية التي عرفت في التاريخ تحت اسم «قضية العبيد» والتي حُرّرت فيها عشرات المراسلات ودُوِّنت حولها التآليف والفتاوي التي كان منها ما وجّه إلى علماء الأزهر الشريف بمصر لاستمزاج الرأي حول مضامينه.

وتتلخّص القضية في رغبة السلطان المولى إسماعيل (1671هـ/1727م) تكوينَ جيش قوي يكون قادراً على طرد الأجنبي من سائر الثغور المغربية المحتلة ويكون قادراً كذلك على توحيد البلاد تحت قيادة واحدة.

لقد كان بلعياشي في صدر من استُمزج رأيهم حول الجواب عن سؤال : أيُّ قبيلة يتّخذ المغربُ منها جندَه ؟ فقال ابن العياشي :«إن المنصور السعدي (ت1012-1603) كان يتوفر على جيش ما لبث أن تفرق في القبائل فعليكم الآن جمعه واتخاذُه جيشاً للخدمة لأنه مملوك لبيت المال».

وهنا عهد السلطان مولاي إسماعيل إلى بلعياشي بالنيابة عنه في هذه المهمّة الدقيقة وسمّاه قاضي القضاة، ولم يخَفْ ابن العياشي من المسؤولية

العظيمة الملقاة عليه ووجدناه يستعين بوكيل الملك الباشا عْلِيلَشْ الذي أخذ في شراء العبيد الموزّعين في القبائل المغربية التي كانت تتنافس حول امتلاك العدد الأكثر من العبيد !

ويبدو لي أن قاضي القضاة بلعياشي كان يعرف جيّداً بأن له خصوماً سياسيين يتربّصون به الدوائر، لكنه كان شجاعاً مؤمناً بأفكاره ولذلك فما كان يهمّه شيء أكثر من أن يكون هو مقتنعاً بأفكاره مرتاحاً مع ضميره.

ولم تمرّ شهور حتى التأم هذا الجيش وشاهد الناس آلاف الجنود يقفون إلي جانب السلطان المولى إسماعيل وأمامهم جميعاً صحيح الإمام البُخاري يؤدّون القسَم عليه بأنهم يعملون للصالح العام، فسُمّي الجيش منذئذ بجيش البخاري [7].

فماذا عن جديد هذه المخطوطة فيما يتصل بالقبائل العربية ومنازلها[8] ؟

يعتمد بلعياشي على ما قدّمه ابن خلدون [9]، وعلى ما كتبه كذلك ابن حزم في كتابه : «جمهرة العرب »[10]، ولكنه يقوم بمجهود مشكور عندما يحسن جمع أطراف الموضوع في اختصار وتركيز وتوضيح كذلك، مضيفاً إلى المعلومات التي استقاها من المصادر السابقة ما يجعلنا نشعر بأن الرجل ليس مجرّد ناقلٍ يردّد ما قاله الأوّلون، ولكنه يُغني الموضوع بما استجدّ عنده من إفادات، وخاصة فيما يتعلق بالمواقع التي اتخذها العرب لمقامهم في عصره، مما قد يساعد على رسم خريطة جغرافية لمعرفة خطوط تحرّك العرب من الجزيرة العربية، من الطائف إلى شاطىء النِّيل، إلى إفريقية ومرورهم بِبَرْقة، ثم استيلائهم على ما كان بيد صنهاجة بإفريقية من المدن والقرى والضواحي واستقرارهم بها إلى المبادرة التي قامت بها دولة الموحّدين لدعوتهم للمغرب.

بعد هذا يقوم بتقديم طبقات العرب بمن فيهم :

الطبقة الأولى : العرب العاربة الذين أخذوا وصْفهم من أنهم أوَّل مَن تكلّم بالعربية، ومن هؤلاء قَوم باليَمن والحجاز والشِّحْر الذي يُجلب منه العنبر المضروب به المثل في الجودة كما يلاحظ بلعياشي.

ثم تأتي **الطبقة الثانية** : وهم العرب المستعرِبة، وقد سُمّوا هكذا لأنهم أخذوا اللسان العربي ممّن قَبْلهم من العرب .

وأما عن **الثالثة** : فهي الطبقة التي نُعتت بالتابعة للعرب وهم شعوب نِزار بن مَعْد بن عَدنان .

وأخيراً تأتي **الطبقة الرابعة** وهم المستعجمة أي العرب الذين خالطوا العجم بسبب ما كان لهم من الظهور في الدولة الإسلامية، ولما استعجمت ألسنتهم وتحولّت عن اللسان المُضَري سمّاهم علماء التاريخ عرباً مستعجمة.

وبظهور الإسلام الذي أصبحت سائر البلاد المفتتحة وطَنَه وجدنا أن طائفة من العرب تزحف نحو بلاد المغرب ناشرة عقيدة الإسلام ولغة القرآن مما عرفناه في كل كتاب تحدّث عن تاريخ الغرب الإسلامي.

وهكذا فإلى جانب الفاتح العظيم عُقْبة بن نافع الذي وصل سنة 62هـ/682 البحر المحيط ببلاد أسَفي أو مَاسّة فأدخل قوائم فَرَسه في البحر ثم قال : «اللّهم إني لم أخرج بطراً ولا أشراً وإنك لتَعْلم أنا نطلب أن تُعبد ولا شريك لك في الأرض... » [11] .

إلى جانب عُقْبة وما تبِعه من أقوام، قام آخرون بهجرات فردية من أمثال الإمام إدريس بن عبد الله الذي وصل المغرب بعد نحو من قرن من وصول عقبة بن نافع، فأسس الدولة الأولى في المغرب الأقصى [12] .

إلى جانب ذلك تمّت هجرات أخرى غيّرت معالم الخريطة البشرية للمغرب الكبير. وقد ابتدأت عندما كان يحكم الفاطميون مصرْ وشعروا بأن الصنهاجيين المتأمّرين باسمهم في إفريقية أخذوا يتَمرّدون عليهم ويستبدلونهم بالخلافة في بغداد !

وهنا خطرت فكرة للوزير الحسن بن علي اليازوري (441هـ/1049م) الذي وجدناه يستنفر القبائل العربية المقيمة بصعيد مصر ليرسل بهم إلى إفريقية للتشويش على «المتأمّرين» المُشار إليهم .

ولم يلبث الصنهاجيون أن اصطدموا بأولائك العرب الذين كانوا يطمحون فعلاً إلى السلطة ووجدناهم : بني سليم وبني هِلال يتوزعون أطراف المغرب الأدنى (13) .

ولا بدّ، ونحن نذكر وقوف الناصر بن عَلَنَّاس إلي جانب عرب الأُثْبُج ضدّ بني عمهم عرب زغْبة، أن نشير إلى وقوف البابا گريگوار السابع إلى جانب الناصر المذكور، حسب ما تكشف عنه رسالة تاريخية نقلنا صورتها عن وثائق حاضرة الفاتيكان، كما نقلنا نصوص رسالة صارخة من يوسف بن تاشفين إلى الناصر بن عَلَنَّاس صاحب قلعة بني حمّاد آنذاك (14) .

وفي أعقاب هذه الأحداث صفا الجوّ في المغرب الأقصى لعبد المومن ابن علي 541هـ/1147 فنهض لفتح ما بقي من المغرب الأوسط والمغرب الأدنى وهنا كان اصطدامه بالزعماء العرب، وكان له لقاء فاصل معهم.

وقد احتفظ لنا التاريخ بخطاب حُرر بتلمْسان بتاريخ أول ربيع الثاني عام 548هـ ووُجه من الخليفة عبد المومن إَلَى أهل مُرّاكش يخبر بحركة الموحّدين في البلاد الشرقية وظفرهم على الأعراب بناحية سَطِيفْ.

ومن خلال هذا الخطاب نعرف عن اتجاه الموحّدين إلى فتح القلعة سالفة الذكْر وقسنْطينة. ونعرف عمّا كان يدور بين الموحّدين وبين الأعراب من مواجهات وأخبار عن «استنفار الأشقياء (الذين يعني بهم حكّام الجُزر

الشرقية [البالْيار] الدّاعين لبغداد) لجميع مَن ببلاد إفريقية وما يتصل بها إلى جهات الإسكندرية... وأتت قبائل هلال بن عامر من عرب اليمن، ولم تزل جيوشهم على جهات قسنْطينة تتوارد بوادي الأقواس، بجهات سَطيف إلى أن خاطبونا بعزمهم على الغزو ونحن إذّاك بمَتيجَة. وعندما أشرقت شمس الضحى، كانوا قُطب الرّحى، واستمر القتل فيهم مسيرة أربعين أو خمسين من الأميال، فذلّ المأمور منهم والآمر وحاق الويْل بهلال بن عامر! .ثم انقسمت جيوش الموحّدين صبيحة اليوم الثاني إلى أقسام أخذ كل منها سبيلاً غير سبيل غَيرِه حتى انتهوا إلى أوائل بلاد إفريقية [15] ».

وفي رسالةٍ لاحقة من فَحْص مَتيجَة بتاريخ الإثنين 24 من ربيع الثاني عام 555هـ، من الخليفة عبد المومن إلَى طلبة فاس أكّد فيها خبر هزيمة عرب إفريقية ودخولهم تحت طاعة الموحّدين [16] وهي من إنشاء أبي القاسم القالمي .

« ... وكان من هذا القَبيل الرياحي، فَخذٌ منهم يُعرف ببني محمّد لاحظتهم السعادة بطرف غير خَفِي ... وهي وافرة العدد ... زعيم أمْرها أبو يعقوب يوسف بن مالك وفّقه الله ... ».

وأما جُشَم فذهبت بأميرها أيضاً مذهب الانتقال، وكل من هذين الحَيّيْن الجُشَمي والفخذ الرِيّاحي عزم على أن يحتطّ بالمغرب .

وأما قبائل الأُثْبُج وزُغْبة فوصل أعيانهم يمدّون يد الاستتابة ...

وقد تَحدّث تاريخ ابن صاحب الصلاة، وهو معاصر للأحداث عن استياق قبائل بني رياح وبني جُشَم وبني عديّ من بني هِلال نحو المغرب بأعدادٍ يضيق بها الفضاء على حدّ تعبيره [17] .

وقد رأى الخليفة عبد المومن بعد أن نجحت خطّته أن يُكوّن من تلك القبائل العربية جيشاً يستعين به على مواجهة العدوان المتوالي في الأندلس

على المسلمين على ما نقرأه من خلال السفارات والوفادات التي كانت تتردّد على الخليفة عبد المومن [18] .

ولما توفّي عبد المومن (10 جمادى الآخرة 558هـ/17مايو 1163) سار ابنه وخَلَفُه أبو يعقوب يوسف على نَهج والده في جَلْب العَرب واستئناسهم وتسخيرهم في مصالح الدولة.

ومن هنا سجّلنا عدداً كبيراً من القصائد التي غيّرت اللهجة في الحديث عن بني هلال على ما نقرأه في رائية الشاعر الفحل أبي العباس الجرّاوي التي يقول في مطلعها :

أحاطت بغايات العُلا والمفاخرِ   على قدَم الدنيا هِلال بن عامر!

وقد كان من القصائد الرائعة البائية التي يقول الطبيب الشاعر ابن طُفَيل في مطلعها :

أقيموا صدورَ الخيل نحو المغارب   لغزو الأعادي واقتناء الرغائب!

وكذلك القصيدة اللاّمية التي يقول فيها الكاتب ابن عيّاش من جملة ما يقول :

بَنِي العمّ من عليا هلال بن عامر   وما جمعت من باسِل وابن باسل!

ونتيجة لكل هذه الخطابات وجدنا أن الأرض المغربية ترجّ بآلاف من البيوتات العربية.

لقد كان عدد الخَيْل الواصلة من إفريقية أربعة آلاف فَرس ومائة وخمسين حملاً من المال الصامت، وكان الذي وصل من تلمْسان ألف فَرس وخمسين حملاً من المال الصامت على حدّ تعبير المؤرخ ابَن صاحب الصلاة الذي يحكي عن الأمر الخلافي بالاستعراض الذي تم بالفعل يوم 2 ربيع الثاني

566هـ/13 دجنبر 1170[19]، وقد أحضرت الطبول المربّعة الأشكال من أيام المهدي وأضيف إليها من غيرها ما انكمل فيها مائة طبل، واستوى أمير المؤمنين على صهوة فرسه الأشقر الأغرّ، والوزير أبو العلا راجلاً على قدميْه لصق ركابه وبين يديه، وفي ساقة أمير المؤمنين على مقربة منه السيد أبو عبد الله محمد، والى جانبه سائر الأخوة الصغار، وهو على هيأته المؤيدة والطبول قاصفة، وأقبلت عساكر العرب من أهل إفريقية، فأشار إليهم أن تحمل العساكر الوافدة بعضها على بعض جرياً ولعباً وفرحاً وطرباً، وأخذ العهد عليهم، ونزلوا في ضيافته خمسة عشر يوماً، وقد صنع لهم ما تقدمت العادة به : نهراً من رُبٍّ ممزوج بالماء يشربون ويطربون .

فماذا بعد هذا عن مواقع هذه القبائل ومنازلها في مخطوطة ابن العياشي؟

لقد كان في الواردين البطْن الكبير الذي كان يُعرف قبل دخوله إلى المغرب بالأُثْبُج وبالهلاليّين، وتسمّوا بعد دخولهم المغرب بسُفيان، وقد ذكرهم ابن خلدون بالأسامي الثلاثة وهم الذين عمّروا منطقة أزَغار وما والاه من فَحْص العرايش إلى سَلاَ إلى الحوض المجاور لبلد «مختار» من حَوْز مكناسة الزيتون.

ويستمر بلعياشي في ذكر القبائل العربية فيذكر أن من بطون بني هلال بني رياح، وأن يعقوب المنصور لمّا نقلهم إلى المغرب كان في صدرهم مسعود ابن سلطان ابن زمام رئيس الدواودَة، الذي أنزله المنصور هو وقومه في بلاد الهَبْط بين قصركُتَامة المعروف بالقصر الكبير إلى أزَغَار إلى ساحل البحر الأخضر (يعني بحر الظلُمات) حيث استقروا هناك على نحو ما كان بقَبيل الأُثْبُج الذي من بطونه سفيان ومن حَفَدَته عشيرة الضحّاك والعاصم وطليق[20].

وفي معرض حديث ابن العياشي عن المَعْقل قال نقلاً عن ابن خلدون : ... أن هذا القبيل لهذا العهد أوْفَر قبائل المغَرب، وأن مواطنهم مفترقة بالمغرب الأقصى، فبعضهم مجاور لبني عامر من زُغْبَة في مواطنهم من أرض تلمسان .

وأما بنو حسّان - والبَرابشَة منهم - فهم من فخد ابن محمّد بن مَعْقل ومَواطنهم من دَرْعة إلى المحيَط ويتولون بلاد نُول قاعَدة إقليم السّوس التي تنسب إليها الدّرق الملكية التي وصفها الشريف الإدريسي.

وكان دخول هذا الحيّ من المَعْقل إلى المغرب مع الهلاليين في عدد محدود ، واعترضهم بنو سليم على «الحَوْز» فأزعجوهم عنه وتحيَّزوا إلى الهلاليين فنزلوا فيما يلي «مَلْوية» ورمال تافيلالْت فكثروا في صحاري المغرب الأقصى بسبب جوارهم لَلهلاليين، وقد جاوروا أيضاً زَنَاتةَ وكانوا أحلافاً لهم، وقد انغمست فيهم قبائل من رياح ومن الأُثْبُج، ومنهم أولاد سَجِير الذين منهم البطن الذي بِحَوْز مكناسة الزيتون، كما أن منهم أولاد عبد اللهَ. ومواطنهم ما بين تلمسانَ إلى وَجْدَة إلى منتصف وادي مَلْوِيَة، وتنتهي رحلتهم إلى قصور تْوَات. وأما الثّعالِبة فَهُم الذين يوجدون ببسَيط مَتيجَة بالمغرب الأوسط.

وعن بني منصور من المَعْقل نذكر أن مَواطنهم تُخومُ المغرب الأقصى ما بين مَلْوِية ودَرْعَة، ومن جملة بطَونهم الأحْلاف في شرق المغرب.

وأما الشّبانات فإن مواطنهم كانت بنواحي مَلْوية إلى أن استصرخهم السلطان أبو الحسن علي الزكندري صاحب السّوس [21].

ولم يَفُت صاحب «البستان» الحديثُ مرتين اثنتين عن التمرّد الذي قام به بنو غانية أصحاب الجُزُر الشرقية على ما أشرنا سالفا ، وكانوا عُمّالاً ليوسف بن تاشفين وأولاده من بعده، لقد قصدوا بأسطولهم في نحو ثلاثين سفينة إلى بِجَايَة بعد ظهور المرحّدين واحتلوها عام 581 هـ/1185م،

عندها قام عرب إفريقية بمناصرة المتمرّدين، الأمر الذي أغضب الخليفة المنصور، فكانت له مواقف صارمة إزاءهم، وقد انتهى الأمر بهم إلى الطاعة حيث وجدنا عدداً كبيراً منهم ينقلون إلى المغرب وفيهم طوائف من قبائل جُشَم ورياح والعاص وسفيان، فأنزل سفيان هذه بسائط تَامَسْنا وأنزل رياح بأزَغار وأرض الهَبْط وأنزل بني جابر بسائط تَادْلا، وأنزل الخُلْط فيما بين تامَسْنا وتادْلا إلى حَوْز مُرّاكش.

وعندما ذكر بلعياشي في «البستان» ما كان ينسب للعرب من تخريب وتشغيب ردّد القولة المنسوبة للمنصور الموحّدي والتي تقول : إن إدخاله العرب للمغرب كان أول ما ندم عليه من ثلاثة أمور [22] .

ويعود صاحب«البستان» لقبيل سفيان، وهم من بني هلال كما قلنا، فيذكر أنهم حضروا مع يعقوب المنصور غزوة الأرك (9 شعبان 591هـ/18 يوليو 1194) التي شهدت بدورهم في ذلك الفوز العظيم الذي يقول فيه أبو العبّاس الكراوي:

هو الفتْح أعيا وصفُه النظم والنثرا وعمّت جميع المسلمين به البُشرى

لقد كان على رأس سُفيان شيخهم جَرْمون الذي خلفه من بعده زعماء آخرون كان منهم مسعود بن كانون، ومن تبع هؤلاء، وقد تميّزوا جميعاً بالجزالة والبسالة في حرب الأعداء على حدّ وصف ابن خلدون .

وقد اتصلت الرياسة بالنسبة لهم، في بني جرمون إلي عهد السلطان أبي عنان حيث وجدنا أن الشيخ الذي كان يتولّى أمرهم يحمل اسم يعقوب بن علي بن منصور بن عيسى بن يعقوب بن جَرْمون .

وحيث إن تأليف «البستان» كان برسم الأمير زيدان - وأمّه من آل سفيان - فقد حرص صاحب «البستان» على تتبّع أخبار رجالات هذا البيت الذي كان

من رجاله في حدود المائة التاسعة الشيخ أبو العباس أحمد الحارثي السفياني نزيل مكناسة الزيتون ورفيق الشيخ ابن سليمان الجَزولي صاحب كتاب «دلائل الخيرات» [23] وأستاذ أبي عبد الله محمد بن عيسى الفهدي شيخ الطريقة العِيسَوِية والشيخ أبي الرّواين والشيخ المختاري.

هذا إلى الذي ظهر أيضاً من شخصيات بني سُفيان أثناء المائة العاشرة، من أمثال أبي زيد عبد الرحمن السفياني العاصمي الشهير بسُقَّين الذي لم يَخْل كتاب من الحديث عنه سواء في المغرب أو المشرق [24]، وأمثال أبي الحسن[25]، وأمثال القائد العظيم إبراهيم السفياني الذي كان يؤازر وليّ عهد السلطان أحمد المنصور بفاس محمد الشيخ، وكذا ولده محمد بن إبراهيم قائد أزمور الذي كان يتوفّر على أكثر من ألف فارس كلهم من بني سفيان .

ولما توفي أحمد المنصور الذهبي ارتحل قبيل سُفيان من دُكّالة إلى المغرب فألَّفُوا قبيلة مُخْتَار، وما زالت بقية من أحفاده بفاس وسلا وغيرهما إلى هذا العهد. يقول صاحب «البستان» :

«ومن هذا الحي من سفيان قبيلة «المعارف» الذين ينتسبون للأمير عريف ابن يحيى السويدي ، الوزير والسفير الشهير الذكْر في عهد بني مَرِين وخاصة أيام السلطان أبي الحسن وابنه أبي عِنان [26]» .

ومن هذا البيت السويدي ينحدر الشيخ علي ابن حسين الذي صاهره أمير المؤمنين السلطان المولى إسماعيل جد الدولة العلوية على ابنته السيدة حليمة، والدة الأمير زيدان التي تركت لها بمدينة فاس أثراً معمارياً لا تبليه الأيام [27] .

وبعدَ هذه الإلمامة بـ «البُستان»، هل لنا أن نقول : إننا قادرون على رسم خريطة دقيقة لمنازل العرب في الديار المغربية وأقصد بالديار المغربية مجموعَ الفضاء الذي امتدّت إليه دولة الموحّدين ودولة بني مَرين؟ ذلك ما

كان الحافز لي على قراءة هذا المخطوط من جديد، وذلك أيضاً ما كان وراء مراجعة ما قاله العلاّمة ابن خلدون وما ردّده مؤلّفون آخرون قبل ابن خلدون وبعده، وقد وجدت الجواب عمّا كُنتُ أريد من خلال هذا «البستان» نفسه على نحو ما تلمسناه ونحن نتصفّح مصادر أخرى لتاريخ المغرب.

لقد كان الجواب يتلخّص في أنه من المتعذّر إن لم نقل من المستحيل أن نصل إلى رسم هذه الخريطة بأمانة ما دمنا نقرأ-عبر مسيرة التاريخ الطويل-أن القبائل لم تكن تستقرّ في مكان على الدوام، ولكنها كانت تتحوّل وتنتقل عن طواعية واختيار أحياناً، أو عن قسر وإجبار تارة أخرى .

لقد كان مما قاله صاحب البستان :« ... وأجْلوا الكثير من قبائل العرب من بلادهم ومواضع قرارهم وانقطعت السبيل ... وكثر الهرج بين القبائل حتى فنى الكثير من قبائل العرب».

ونتيجة لكل ذلك وجدنا أن الأسماء أيضاً تدخلها التغييرات على مرّ الأيام، فقد يتحوّل الاسم العربي إلى اسم عليه مسحة لهجة أخرى والعكس صحيح، أي إن بعض الأسماء البربرية يتحوّل إلى أسماء عربية، الأمر الذي يزيد في مضاعفة وضع علامات الاستفهام ! وعلى ضوء هذا نلاحظ أيضاً أن لغة التعامل اليومي نفسها قد تتحوّل من عربية إلى لهجة أخرى، ومن تلك اللهجة إلى عربية، وهذا ما يحمل على الشك أيضاً في قدرتنا على وضع خريطة أمينة نزيهة لمنازل البربر أيضاً.

ولهذا فإن المتتبّع للموضوع يقف أمام إجماع الباحثين على أنه ليس هناك اتّفاق من المؤرّخين على تحديد موقع واحد من معالم هذه الفسيفساء التي تتكون منها هذه الشريحة أو تلك في بلاد المغرب، وإن أصدق ما يمكن أن يقوله المرء دون أن يخشى أي اعتراض عليه هو أن صفة المغربي تظل الصفة الصادقة الوحيدة والسليمة التي تُطلق على المواطنين بديار المغرب.

وبعد، فإذا كان هناك من يريد أن يعرف عن تغلغل القبائل العربية بالمغرب فما عليه إلاّ أن يقرأ مخطوطة « البستان » للوزير بلعياشي ليتأكد

من أن معظم أسماء الأسر التي نسمع عنها في الجزيرة العربية شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً، توجد لها بالمغرب خؤولة وعمومة، ومن ثمّة فإن دراسة تاريخ العرب بالمشرق دون ما التفات إلى المغرب تعتبر دراسة مبتورة، والعكس صحيح، فإن دراسة تاريخ ساكنة المغرب دون العودة إلى الجذور الأولى تبقى دعوى غير ذات جدوى.

الهوامش

1) توجد من هذا المخطوط عدة نسخ سواء بالخزانة الملكية أو الخزانة العامة ونحن نعتمد على النسخة المصورة عن الخزانة الملكية وهي تحمل رقم 12119 وتحتوي على 145 ورقة من الحجم الكبير.

2) عبد الهادي التازي :"التاريخ الدبلوماسي للمغرب"، ج 9 - ص 265-266، رقم الإيداع القانوني 1986/25، مطابع فضالة، المحمدية .

3) S.I.H.M, France T VII et 2 P.D de Cossé Buissac et Ch. de la Véronne 1970.

4) عبد اللطيف الشاذلي : "الحركة العياشية"، منشورات كلية الآداب بالرباط 1982.

5) الناصري : "الاستقصا"، ج 6 ص 24-73-74 ، ليفي بروفنصال : "مؤرخو الشرفاء" تعريب عبد القادر الخلادي 1397/1977، ص : 84-85 .

6) عن مخطوطة لاختصار "الجمان في أخبار ملوك الزمان" لسيدي الحاج محمد الشطيبي من أرشيف فيينا. بعث لنا بها مشكوراً ذ. السيد عبد الرحيم بنموسى، سفير المغرب لدى النمسا .

7) ابن زيدان : "إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس"، تقديم د. عبد الهادي التازي، ج4 ص 100- 105 مطبعة إيديال ، البيضاء 1985.د. التازي : "التاريخ الدبلوماسي" للمغرب 2 ، 186 ، رقم الإيداع القانوني 1986/25. ابن زيدان : "المنزع اللطيف في مفاخر المولى إسماعيل الشريف"، تقديم وتحقيق د. عبد الهادي التازي، مطبعة إيديال.

8) نقول فيما يتصل بالقبائل العربية إن بلعياشي تناول عدة موضوعات استطرد بذكرها إيماناً منه بأنها تغني الموضوع، مثلاً ما يتصل بعلاقات المغرب مع المشرق، وما يتصل بفترات انتقال الحكم من دولة إلى دولة وما ينشأ عنه من تحولات واضطرابات، وما يتصل بتحرير الثغور المغربية وهو موضوع هام جداً وما يتعلق بمصير بعض الموريسكوس (أفوغاي مثلاً) وما يتصل ببعض المنشآت ... "الاستقصا "،6، 74.

9) طبعة دار الكتاب اللبناني 1983مجلد 2، 25 وما بعدها .

10) نشر ليفي بروفنصال، دار المعارف، مصر 1948، ص ،7 -8 .

11) الشطيبي : "الجُمان" مخطوطة المكتبة الوطنية ، فيينا ، سالفة الذكر...

12) د.عبد الهادي التازي : "التاريخ الدبلوماسي للمغرب"، ج 4 ص 7 وما بعدها .

13) يذكر ابن خلدون عن أسباب دخول الهلاليين إلى إفريقية حكاية لها صلة بالجازية أخت شكر ابن أبي الفتوح. (ابن خلدون، ج 6 ، 38 ، طبعة بيروت 1983) .

14) د. عبد الهادي التازي : «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، 5، 189-200، رقم الإيداع القانوني 1986/25، مطابع فضالة، المحمدية .

15) «مجموع رسائل موحّدية من إنشاء الدولة المؤمنية»، إصدار ليفي بروفنصال، الرباط 1941 ص 26 وما بعدها .

16) «مجموع رسائل موحّدية»، ص 113.

17) «تاريخ المنّ بالإمامة على المستضعفين»، تحقيق، د. عبد الهادي التازي، طبعة ثالثة، بيروت 1987، ص: 90.

18) د . عبد الهادي التازي : «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 6 ص 29 وما بعدها، رقم الإيداع القانوني 1986/25، مطابع فضالة، المحمدية .

19) «المنّ بالإمامة»، المقدمة 45، النص : ص331- 341 -342- 344- 345.

20) عندما تحدّث المؤرخون عما عرف به العرب من تنقل أثناء الفصول بحثاً عن المرعى تذكروا «الشاوية» أهل القيام على الشّاء، فلأي قبيل عربي ينتسبون ..؟ إنهم لا يختصون بنسب بعينه فيمكن أن يكونوا من سليم وهلال والمعقل - ابن خلدون - بلعياشي .

21) لا ندري هل ما إذا كانت هناك صلة للزكندري هذا بالزجندري الذي كان قاضياً بسبتة عند زيارة ابن بطوطة لها. أنظر تحقيقنا للرحلة، ج 4 ص 374، تعليق 53، نشر أكاديمية المملكة المغربية .

22) ابن أبي زرع : «الأنيس المطرب»، مطبعة الأزرق الحجرية، سنة 188/1303، ص 164

23) ابن زيدان : «الإتحاف» مصدر سالف الذكر، ج، 1 ص 11 و ص 322 .

24) أخذ سُقّين عن أصحاب ابن حجر والقَلْقشنْدي والسّخاوي... ودخل السودان فتزوج هناك قبل أن يعود إلى مدينة فاس عام 924 هـ، حيث تولى التدريس والإفتاء والإمامة في جامع الأندلس، وقد عرفنا من تلامذته القاضي الزقّاق (961)، والعلاّمة المنجور (995)، أستاذ الشيخ الشهير مولاي عبد الله بن علي بن طاهر الشريف الحسني السجلماسي المدغري الذي كان له دور هام مع مطلع الدولة العلوية الشريفة .

25) أخذ أبو الحسن عن الشيخ المنجور وأخذ عنه العربي الفاسي، وكان يسكن بقلب فاس بدرب عبد الكريم، طريق الشرابليين حيث أسكنه السلطان أحمد المنصور الذهبي.

26) من أعجب ما يروى حول اتصال بني سويد بالدولة المرينية أنه في أثناء الصراع بين أبي الحسن وابنه أبي عنان على السلطة، حدث أن انحاز عريف لأبي عنان، بينما راح ابنه وانزمار مع أبي الحَسن، فنهى الوالد ولده عن البقاء مع أبي الحسن مهدّداً إياه بالإيقاع بابنه عنتر ! الأمر الذي جعل وانزمار يسلم في أبي الحسن ليعود إلى والده وولده !

27) كل زوار مدينة فاس يقصدون ضريح إدريس الثاني ليستحضروا تاريخ مولد الدولة المغربية على يديه، ولكنهم قد لا يرفعون بأبصارهم إلى السقف ويذكرون القبّة الهندسية العظيمة التي تعلو ذلك الضريح، وهي من إنشاء الأميرة السويدية الست حليمة التي شيّدت إلى جانب القبّة الجامع الذي شرفت به مدينة فاس . كانت حليمة إلى جانب أنها ربة بيت، تسهم في التخفيف من أعباء زوجها، وهكذا وجدناها تشرف على رواتب الجيش وعلى هدايا الأشراف وصلات العلماء طوال العام على ما يذكره بلعياشي في البستان.

التعريف بالنبات في كتاب «الرّحلة» لأبي العباس ابن الرومية

محمد العربي الخطّابي

يُعَدّ أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي الخليل مُفرّج الأموي المعروف بابن الرومية النباتي من أعلام العلْم والاطّلاع والتحقيق في الأندلس ؛ جَمع بين العلِم بالحديث النبوي ومعْرفة النبات، ارتحل وجال البلدان من أجْلهما ؛ قال عنهَ أبو عبد الله بن الخطيب السلْماني : «كان نسيجَ وحده وفريد دهره... إماماً في الحديث ، حافظاً ناقداً... عجيبة نوع الإنسان في عصره وما قبله وما بعده في معرفة علْم النبات وتمييز العُشب وتحليتها وإثبات أعيانها على اختلاف أطوار منابتهَا بمشرقٍ أو مغرب ، حسّاً ومُشاهدةً وتحقيقاً ... قام على الصنعتين لوجود القدْر المشترك بينهمَا ، وهما الحديثُ والنبات ، إذ موادُّهما الرحلةُ والتقييدُ وتصحيح الأصول وتحقيق المشكلات اللفظية، وحفظُ الأديان والأبْدان » [1]

جال الأندلس والمغرب وزار تونس وليبيا والحجاز ومصر والشام والعراق وفارس وبعض بلاد الروم، واستغرقت رحلته قرابة ثلاثة أعوام عادَ بعدها إلى الأندلس ؛ وجمع في تطوافه معلومات ضافية عن مختلف أنواع النبات ، ودَوّن ملاحظاته وسجَّل تقاييده في كتابٍ سمّاه ابن الخطيب «الرحلة النباتية» ، وذكره ابن البيطار [2]، تلميذ أبي العبّاس، مراراً باسم «الرحلة» ومرة «بالرحلة المشرقية» ونقل منه مايقارب تسعين مادة جُلّها في التعريف

بالأعشاب والأشجار التي عاينها ابن الرومية في منابتها بمختلف الأقطار التي زارها.

ولم يصل إلينا كتاب «الرحلة» فهو من المؤلفات العلْمية الضائعة ؛ وما نقله ابن البيطار في كتابه «الجامع في مفردات الأدوية والأغذية»، يُعطينا فكرةً عن أسلوب ابن الرومية في وصف النبات ومواضع وجوده ، وهو كثيراً ما يُصحّح ما يراه خطأ من أقوال غيره من النباتيين ، وأحياناً يذكر ما جلبه أثناء رحلته من بذور زرعها في الأندلس فأنجبت. وهو حينما يتحدث عن بعض النبات يذكر ما عاينه بنفسه وسأل عنه أهل الموضع.

ولسنا نعلم بالاستناد إلى منقولات ابن البيطار هل اشتمل كتاب : «الرحلة» على ذكر ما شاهده مؤلفه أثناء تجواله من معالم وما سَلكه من طرق وما اتفق له من لقاءات ومصادفات على ما هو معروف في كتب الرحلات.

وكيفما كان الحال فإن ما نقله ابن البيطار عن شيخه أبي العبّاس الحافظ يوحي بأن كتاب «الرحلة» هذا قد اقتصر فيه مؤلّفُه على وصف النبات وبعض الحيوان والأحجار، مُبرزاً في ذلك ما عاينه ووقف عليه بنفسه أو سأل عنه الثقات ممن لقي بهم من العارفين في الأقطار التي زارها.

وُلد ابن الرومية عام 561 هـ وتوفي عام 637، وخلف في علْم النبات مؤلفات نذكر منها فضلاً عن الرحلة «شرح حشائش دياسقوريدس وأدوية جالينوس»، وكتاب «التنبيه على أغلاط الغافقي»، يقصد أبا جعفر أحمد بن السيد الغافقي (ت بعد 560 هـ) . وكان ابن الروميّة ظاهريَّ المذهب.

وتتميماً للفائدة استخلصت من جامع البيطار كل المواد النباتية المنسوبة إلى ابن الرومية وصحّحتها على قدر المستطاع، وتركت التعليق

عليها إلى مناسبة أخرى إن شاء الله.

بعض المراجع المعتمدة في مفردات النبات :

1- كتاب النبات لأبي حنيفة أحمد بن داود الدينوري ، الجزء الذي عُني بنشره ب لوين ، مطبعة بريل ليدن 1953.

2- كتاب «النبات» لأبي حنيفة الدينوري، (ملتقطات ما نسب إليه عند المتأخرين). إعتنى بجمعها محمد حميد الله ؛ المعهد العلْمي الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة 1973.

3- عمدة الطبيب في معرفة النبات، لأبي الخير الإشبيلي، تحقيق محمد العربي الخطّابي ؛ دار الغرب الإسلامي ، بيروت 1995، الطبعة الثانية .

4- تفسير كتاب «دياسقوريدوس»، لمؤلف مجهول، تحقيق ألبرت ديتريش ، غوتنجن 1408-1988.

5- تفسير كتاب دياسقوريدوس، لابن البيطار المالقي ، تحقيق ابراهيم بن مراد ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت 1989.

مفردات النبات المنسوبة لابن الرومية في «جامع» ابن البيطار :

1- آأكثار (آكثار) : هو نبات جَزَريُّ الشكل ، دقيق ، ذو ساق مستديرة ، طولها نحو ذراع، في أعلاها إكليل مستديرٌ يُشْبه جُمّةَ الشِّبتّ، وزهره أبيض ، يخلفُه بزرٌ دقيق يُشْبه بزْرَ الخلّة ، وطعمه مائلٌ إلى الحرافة، وأصله مستديرٌ على قدْر جَوزة، ذو لونٍ أبيضَ، مُصْمَتٌ ، هَشٌّ إذا جفّ، وله قشر أسود ، وهو حلوُ الطعم كالشاهبلوط مع حرافةٍ يسيرة ؛ ينبت في المزَارع وفي الجبال .

2- آأمليلس (آمليلس) : هو شجر عُلوُّه فوق القامة ، له ورقٌ شبيهٌ بورق الآس الأخضر، ناعمٌ ، وثمرُهُ في قدْر حَبِّ الضِّرْو، إذا نضج اسودّ ، وهو لين الملمس، وخشبُه صُلبٌ ، داخله أصفرُ إلى البياض مُلمّعٌ بحُمرةٍ يسيره.

3- أرْجَنّقَه : الأرجنقه هو المعروف عند الصبَّاغين بالأرجيقن، يُجلب إليهم بالمغرب من أحواز بجاية ، وأطيبه عندهم ما كان من سطيف، وهو معروف بأفريقيا أيضاً ، طَعمُه يُشبه طعمَ أصلِ الحَرشُف بعضَ شَبَهٍ كما يُشبه النباتَ المعروفَ عند الشجارين بالأرْزِ في هيأته وأصْله وورقه وزهره وطعمه، إلاّ أن ورق الأرجيقن يميل إلى البياض، وهو أزْغب ؛ ومنه ما هو صغيرٌ غير مُقطّع الورق، ومنه ما هو مقطّعُ الورقِ مثل الأرز، إلاّ أنه أعرض منه بقليل، وأصله من نحو الشبْر وأطول قليلاً، ويخرج من بين تضاعيف ورقه ساقٌ قصيرةٌ في أعلاها رؤوسٌ مستديرة عليها زهرٌ أصفر، تشاكل في هيأتها وقدْرها رؤوسَ العُصفُرالبري، والزهر لها شوكٌ قليل لين.

4- إسْرار : الإسرارُ نباتٌ ينبتُ في أقاصي البحر وفي السواحل من بحرِ الحجاز، رأيته بمقربة من كفافة من طريق أيْلة لمن يريد الجوزاء ؛ وهو على قدْر ما صَغُر من شجر الرند، ورقُه ورقُه وزهرُه زهره ، ويُثمر ثمراً على قَدْر البندق كأنه ما صغُر من ثمر الخوخ، أزغَبُ، إلى الطول ما هو، فيه يسير بشاعة ، وثمرُه يُؤكلُ فيورث شبيهَ سَدَرٍ في الرأس ؛ سمَّاه لي بعض أعراب الساحل بما سمّيتُه به، واقْتضَتْ صفتُه صفةَ البرَم الذي ذكره أبو حنيفة. ولهذه الشجرة صمْغةٌ لَدْنة فيها شبهٌ بالكندر؛ ويسمّى عندهم بالشوره. وينبت هذا الشجر في الحمأة من السواحل مما ذكرت، أول ما ينبت تحت الماء قضيباً واحداً على خلقة قَضيب حي العالم الكبيرمن نحو الذراع وأكثر وأقل ؛ وأصله دقيق غارقٌ في الحمأة ، ولا ورق له ولا زهرَ ولا ثمر حتى يرتفع على وجه الماء، وحينئذ يخْرج الورق وتتشعّب منه الأغصانُ ويُزهرُ ويُثمر.

5- إسفنج البحر : قد تحققنا فيه أنه ينبت على الحجارة بخلاف زعْمِ من زعم أنه حيوان أو كالحيوان، وأن فيه قوةً حيوانية ، وليس من ذلك كله وإنما هو شيءٌ أصله في شيءٍ يُشبه الليف الرقيق الذي يتكون على الحجارة أو كليف أَكرالبحْر ، وقد ذكرنا أنه ينتأ عليها من جانبِ كل شعرة جُلَيْدةٌ صغيرة ، ثم يَتصل بعضها ببعضٍ شيئاً بعد شيءٍ حتى يصير على الهيأة المعروفة، فسبحان الخلاّق العظيم ، وكذا أيضاً سائر أنواعها التي تنفسخ سريعاً . ومن أنواعها نوع متحجّرٌ ، إذا انتهى يرمي به البحر صُلباً كما يتكون المرجانُ ونحوه [3] .

6- أشراس : معروف بالمشرق كلّه، يُحمل من نواحي حَرّان إلى سائر البلدان ، ويُجلَب إليها من جبالها، ويُطحن بالطواحين ويؤتى به، وهي أصول كأصول الخُنثى، إلاّ أنها أطولُ، لونها أصفر مائل إلى الحُمرة ، وفيها صلابةٌ، تُرضّ وتُطحنُ، وهيَ عند الأساكفة وغيرهم، يُدبق بهاوالكتُبُ وغيرها، وتحلّ وتصلب في الحين، وما هو إلاّ أن يُوخذ منه اليسير فيوضع فيما يغمره من الماء ويُضربُ باليد أو بمسْواطٍ من خشب ويُلصق به في الحين ، وليس في جنسِ الأغرية النباتية أفَضلُ منه ؛ وقد يُسمِّي بعض أهل الأندلس البَرْوقَ المشهورَ بها أشراساً، وليس ذلك بشيءٍ ؛ ومنهم من ظَنَّ أن الأشراسَ أصلُ المُغاث المعروف بالمشرق، وليس كما ظنوا. والبَروق معروف بالمشرق وغيره بنوعيه. ومنه نوعٌ ثالثٌ يُسمّى بجهة البيت المقدّس بالصُّوى وكأنه البروق العربي، إلاّ أنه أكبرُ منه وأمرُّ وثمرُه أعظمُ وأصلبُ وزهره كذلك، وأصله خر بقيّ الشكل أصفر، وأما الأشراسُ فأعظم من هذا، ورقه على شكل ورق البروق المسمّى بالخنثى، إلاّ أنه أعرض وأقصر، وله ساقٌ مثل ساقه، إلاّ أنها في غلْظ الأصبع الوسطى، طولها ذراعات وأكثرُ مستديرةٌ، على أطرافها من نحوِ ثُلُث الساق زهرٌ أبيض ضخمٌ يُشبه زهر البروق، فيه يسيرُ حُمرةٍ ، إلاّ أنها مليحة المنظر، وثمره مستديرٌ، وأصله كأنه أصلُ العُنْصُل.

7- إِكْرار (بكسر الهمزة والكاف الساكنة) : إسمٌ عند عرب نجد للنوع الكبير من الطّرنَشول الذي لا يُثْمر، والمثمِرُ اللاّزوردي اللون هو التنّوم عندهم.

8- أَكَرُ البحر : إسم لليف البحْر، وهو نباتٌ ينبت في قعر البحر المالح، ورقُه على شكل ورق البروق ، لطافٌ طوال، يخرج من أصل يُشبه أصلَ السُّعْد الطويلِ النابت في المروج، إلاّ أنه أغلظُ، ولونه لونُه ظاهراً وباطناً، وفي أسفله مما يلي الحجارةَ شُعَبٌ دقاقٌ ملتفةٌ سودٌ في موضعٍ عند الأصيل، لينةٌ مستديرةٌ كأنها جُمعت من وبرِ الإبل، إلاّ أن في شعرها خُشونةً، وتكون صغيرةً ثم تكبُر، فمنها ما يصيرُ بقدرَ النارنج وأكبرُ وأصغر، ومنها المستدير ومنها المائل إلى الطولِ، وهي هشّةٌ يقذف بها البحرُ إذا هاج، رأيتُها كثيرة ببحر المهدية وما هناكَ .

9- أمُّ غيلان : اسمٌ للسَّمُرِ عند أهل الصحراء، وذكر أبو حنيفة أن العامةَ تُسمي الطَّلْحَ أم غيلان .

10- أمُّ كَلْب : هي شجرةٌ ربيعيةٌ من نحو الذراع، تميل إلى الصُّفرة، ورقُها نحو من ورق الحنّاء، إلاّ أنها أعرضُ وأطرافها مستديرة، وفيها انكماشٌ وخشونة يسيرة، عليها زهرٌ أصفر مثل زهرِ النباتِ اليَتّوعي المعروف بالكبوة [4].

11- أيهُقان : هو معروف عند العرب، رأيته بوادي العروس، يُشبه السَّرْمق، ورقه فيما بين ورقِ السَّرمق وورق الكُرنب المتوسّط، يخرج من بين تضاعيف ورقه سوقٌ طويلة نحو قعدة الإنسان وأكبر وأقل، شكلها ولونُها كشكلِ ساق السَّرْمق ولونها، يتشعّب منه شُعَبٌ كثيرةٌ، يكون في أطرافها زهرٌ كزهر الكُرنب وعلى شكله، إلاّ أ نه أصغر منه ، وله ثمر سرمقيٌّ الشكل، إلاّ أنه أضخم منه وأعرض، يخرج من أعلاه شفة حادّةٌ واحدة،

وفي طرف كل ثمرةٍ في داخل الثمر بزرٌ على قدر بزر الكرنب، إلاّ أنه أصغر منه قليلاً ؛ وطعمُ هذا النبات كُلِّه كَطعم الجرجير والخردل الأبيض معاً، ورائحته كذلك ؛ وقد ذكر الأَيْهُقانَ أبو حنيفة وغيره، ولم يُتمّم حلْيتَه.

12- بابونْج : البابونق (بالقاف) خاصٌّ للنوع العَطِر من البابونج الدقيق بتونس، وهو برقّادة من أرض القيروان كثير بها مزدرِع، وهو يتخلّق بأرضها من غير أن يُزرع الآن، وهو أيضاً بتوزَر ، ويوجد في صحاري برقة وأرض مصر والمشرق، ومن هناك في القِدَم جُلب إلى الأندلس وازدرِع بوادي أتين وبشرق الأندلس كلّه، وبطليطلة ، وتَخلّق بها وبقي على أصل منبته إلى الآن.

13- بارقلومانن : سمّاه قومٌ بصريمةالجدي، وليس ذلك بصحيح، ويُعرف ببعض جبالِ الأندلس بالعينية وبذات الأعْين [5].

14- باميه : هي بمصر ثمرةٌ سوداءُ صلبةٌ على قدر الكرْسنَّة، طعمُها حُلْوٌ وفيها يسير لزوجة، تحويها أوعيةٌ مُخمسّة الشكل كأنَهامتوسّطةٌ من أوعية النوعِ من السوسن المسمّى عندنا بالأندلس الأشبطانه، إلاّ أن أطرافها دقاقٌ يعلوها زَغَبٌ يُشبه زغبَ لسان الثور، وكذلك شجرتها كلّها، وهي على هيأةِ شجرة الخطْمي في طولها وتشعُّب أغصانها وهيئتها، وفي اللحاء التي علىَ الأغصان، إلاّ أن في هذه الشجرة حُمرةً تعلوها، وورقُها مثل ورقَ الدُّلاّع في أول نباته، ثلاثة في كل عِذْق، ولها زهرٌ مثل زهر شجرة أبي مالك الكبير في الشكل والقدر وفي لون زهرِ سَيْكران الحوت من خارجها وداخلها. وأهل مصر يأكلونها مع اللحمِ، أعني هذه الثمرة بغُلُفِها إذا كانت ناعمة ، فإذا عَسَت فُرِطت وطُبخت.

15- بَرْدي : هو معروف في كل البلاد، ومنه النوع المسمّى بالفافر، ذكره ديسقوريدس، وهذا بصقلية موجودٌ معروف بها، وأهل البلاد يسمونه بَبير، ومن هذا النوع من البردي كانت تُتخذ القراطيس المستعملة في الطبّ

بالديار المصرية، قد جُهلت الآن، وهو عندهم في أماكن ، وبصقلية في بركة أمام قصر السلطان، وفيه شَبَهٌ من البردي، إلاّ أن ورقَه وسوقه طوالٌ مستديرةٌ خُضرٌ في غلظ عصا الرمح الصغير نحو القامة وأكثر، وهي خَوّارة مفرّقةٌ تتشَظى إذا رَضّت-إلى شظايا دقيقة، وربما صلُحت للأرشية، وفيها قوة، وعلى أطرافها رؤوسٌ مستديرة ضخمةٌ كأنها رؤوسُ الثوم الكُراثي إلاّ أنها أضخم، عليها هَدَبٌ ذهبيّ اللون مليحُ المنظر.

وصفة عمل القرطاس عند المصريين في الزمان الأول، كانوا يعمدون إلى سوق النوع فيَشقّونها بنصفين من أولها إلى آخرها ويقطعونها قطَعاً قطعاً، وتوضع كل قطعةٍ منها إلى لصْق صاحبتها على لوح من خَشب أمَلس، ويأخذون ثمرَ البشنين ويُلزّجونَه بالماء ويضعون تلك اللزوجَة على القطَع ويتركونها حتى تجفّ جداً ويضربونها ضرباً لطيفاً بقطعة خشبٍ صغيرةٍ حتى تستوي من الخشن فيصيرَ في قوام الكاغدِ الصِّرفِ الممَتليء ، ويستعملونه في العلاج.

16- بشْمة : إسمٌ حجازي للحبّة السوداء المستعملة في علاج العين، يؤتى بها من اليمن، وهي أيضاً كثيرةٌ بطرابلس من المغرب، ويُؤتى بها إليها من بلاد السودان من كوار وغيرها من بلدانهم، وهي أكبر قليلاً من الحجازية ، وكثيراً ما يستعملونها في أمراض العين ضماداً وذَروراً، وأما أهل البلاد المصرية فيستعملونها كثيراً مع شراب الجُلاّب والزعفران والمامران بماءِ الورد لأكثر علل العين .

17- بطرة : إسمٌ لنبات حِمّصيّ الورق، مشهورٌ ببلاد إشبيلية من بلاد الأندلس، ويُسمّيه بعض أهلِ إشبيلية بالشلين وبعض عوامّ الشجارين بعرْق السوس البلدي.

18- بقلة الأوجاع : سمعت ذلك ببعض بوادي إفريقيا اسماً للنبات المسمّى بالمغرب توجدة، وهو مختبرٌ في إزالة الأوجاع من البطَن كلّه، وهذاَ

الدواء مختبرٌ بالأندلس أيضاً، وقد صحّت لي فيه التجربة وهو مما تحققّتُ بالرّوية. وقد كان بعضُ من مضى من الشجارين بالأندلس يُسمّيها أُذُن الجدْي، وهو النباتُ الذي سمّاه ديسقورديس قاقاليا، وفي أطرافه مشابهةٌ من السمونيون، وفي طعمه بعضُ شبَه من الأنيسون بيسير مرارة ليست بظاهرة.

19- بَكا [الواحدة بكاه] : شجر معروف عند العرب بمكة، وهو شجر شبيهٌ بالبَشام، ورقُه كورقه ، إلاّ أنه أطول، مائل إلى ورق الصعتر الأبيض في الشبه، وثمرُهُ كذلك ، إلاّ أنه أكبر منه وأميل إلى الاستدارة، ويَسيل منه دمعةٌ بيضاءُ عند ما يُقطع ورقُه، ويُستاك بأغصانه.

20- بِلاّن : إسم لتمنس حمّصي اللونِ، مُشرّفُ الورق، مُقطّع، كثير الأغصان، متدوِّح، من أصلٍ واحد ذاهبٍ تحتَ الأرض، كثيرُ الشُّعب، طعمه قابضٌ، وورقه يشبه ورق السرْو، إلاّ أنها أصغر بكثير، يُزهر زهراً فرفيريَّ اللون خيريَّ الشكلِ بين أثناء الورق في فتائلَ صغارٍ تشبه فتائلَ السمّار، إلاّ أنها أَصغر ، يُخلفَ ثمراً كبَيراً كُريَّ الشكل، لونه أصفر وأحمر، فيه مرارةٌ يسيرة، وفيه بزرٌ دقيق قابض، وأغصانه يُتخَذُ منها المكانسُ للطرق ببلاد القدس ونواحيه ، وهو بأرضهم كثيرٌ جداً ، ورأيتُ منه شيئاً يسيراً بأرض برقة، وسمّاه لي بعضُ الأعرابِ بالشُّبْرق، وهو عند العرب بالحجاز غيره.

21- تامسورت [تامشاورت] : اسم بربري ببجاية من أعمال إفريقيا للنبات المسمّى المُو، وهو البُسَيْبسة عند بعض الشجارين بإشبيلية، وهو بجبَالهم كثير، كبير ضخمُ الحبِّ ، وهم يستعملون حَبَّه في الأبازير، ويسميه بعض البرابر كَمّون الجبل.

22- تُربِد : يُجلب من وادي خُراسان وما هنالك ؛ وأخبرني الثقةُ العارف بالعقاقير أبو علي البلغاري ببغداد أنه بحث في البلاد الخراسانية عن صفته وهيأته وورقه، فأخبره الجلاّبون له أن ورقه على هيأة ورق اللبلاب الكبير،

إلاّ أنه محدّدُ الأطراف ، وله سوق قائمة لم أتحقّق صفتَها ، وأصوله طوالٌ على الصورة التي هي مجلوبة بها ، وهم يقطعونها وهي خضراء قِطَعاً قِطَعاً على القدر الذي هو مَوْجود.

وذكر لي الثقة أن كل ما يُجْلب من التربد في البحر يُسرع إليه التأكّل بخلاف المجلوب منه في البر ؛ ولما كان المتأخرون من الأطباء لم يبحثوا عن صفته وذكروه مُهملاً في كتبهم وَجَدَ المدلّسون السبيل إلى تدليسه بغير ما نوع من الكلوخ ومن اليتّوع وغير ذلك مما يجب التوقف عنه والتحذير منه.

23- تَنّوم : التنّوم معروف عند عرب البقيع وغيرهم من عرب أرض الحجاز، وهو النوع الصغير من الطرنسول الذي عندنا بالأندلس، إلاّ أن بياضَ ذاك أشد، وثمره أصلب ، وأغصانَه أضخم، واللازوردية فيه موجودة كما هي موجودة في الذي عندنا وأكثر.

24- جَثجاث : هو اسمٌ عربيٌّ معروف مشهور، أول ما رأيتُه بساحل مصرَ في أعلاه في صحاريه بمقربة من ضيعة هنا تسمّى شاهور، وهي على طريق الطرانة بين الحلفاء نابتاً أشبهَ ما يكون بالجعدة البيضاء، متدوحاً، أغصانه دقاقٌ متشعبةٌ، في طرفها زهر أقحواني الشكل، ذو أسنان، وفي أعلاء فلطَحةٌ يسيرة، طعمه إلى المرارة ما هو، وفيه يسيرُ حَرافة ؛ ترعاه الإبلُ كثيراً ، وبعض الرعاة سمّاه لي، ورأيته بعدُ في أماكن كثيرة.

25- جنَى : الجنى الأحمر هو ثمرةُ القُطْلُب. وهو المسمّى بالقيروان بالشُّماري (بضم الشين المعجمة) ، وعند العربان ببرقة، ويُسمّى القيقبان عند أهل القدس ، وبعضهم يقول القيقب، إلاّ أن صفة ورقه عندهم إلى التدوير ما هو، وعيدانُه سَبْطة بخلاف ما هي عندنا ، وكثيراً ما يستعمله الخراطون في الأدوات، وثمرُه صغير وليس بالخَشِن كالذي عندنا ، وهو أشدُّ حلاوة من الذي

عندنا بالأندلس، ومع ذلك فيه يسيرُ مرارة ؛ وصَحّت التجربة فيه عندهم أنه يُسقِط الثآليل من الأرحام شرباً وضماداً.

26- جَوذر : ثمر الجوذر على ضربين والشجرة واحدة ، فمنه ما يكون ثمرُه على شكل ثمر السِّدْر ونواه لاطيءٌ ولونه أخضر ثم يحمرُّ إذا انتهى حُمرةً مسكيةً مليحة، وطَعمه مُرٌّ ؛ ومنه ما ثمره لاطيءٌ مستدير، عدسيّ الشكلِ، أَخضرُ ثم يحمرّ إذا انتهى ويَحلو، وقبل ذلك هو مُرٌّ قابضٌ جداً، وهذا ينتهي في فصلِ الربيع ، ويُسمّى الثمرُ المستديرُ منه بالبربرية تارخت، والعدسي يُسمّى الطَمخ ؛ ويؤكل ببرقة والقيروان وببلاد البربر كثيراً، وشجرُه في العِظَم والقدر كشجر زعرور الأدوية ، إلاّ أن الجوذرَ أكبرُ وأعظم، وعودُه أحمر.

27- حاج : عن أبي حنيفة في كتاب النبات : الحاج أهل العراقِ يُسمونه العاقول .

والعاقول شوك معروفٌ بالمشرق كلّه كأنه الهلْيَون الأسود، إلاّ أنه يكون متدرِّجاً وشوكه أخضر، وزهرُه دقيق إلى الزُّرقَة ما هو، يُخلف مزاودَ صغاراً فيها بزرٌ شبيه ببزرالحُلبة، وأصولُه عليه متشعِّبة، وفي أول خروجه من الأرض يكون له ورقٌ حمّصي الشكل، وهو كثير بالعراق، وكثيراً ما يتلوى عليه الكشوث . وذكَر لي بعض أهلِ الموصل أن عُصارتَه عندهم تجلو بياضَ العَين والظُلْمةَ عنها، وهم يستعملونَه أيضاً في بَرودات العينِ ؛ وكثيراً ما ترتعي الإبل بديار مصر العاقول.

28- حَبُّ القَلَت : هو عند أهل العراق الماش الهندي، وهو أشبه شيء بما عَظُمَ من الحبة السوداء المسماة بالبَشمة، إلاّ أنها أعظم منها وأشدُّ بريقاً، ولونُها أسود إلى الزُّرقة وأحمرُ إلى الدُّهمَة في لونِ حَبّ الخرنوب، طَعمها حُلوٌ حار، مختبرة عندهم لتفتيتِ حصاة المثانة.

29- حَدَق : هو إسمٌ عربيٌّ معروف بالقُدس وما والاها لنوع من الباذنجان بَرّي ينبت عندهم بأريحا وأرض الغورِ جميعه، ويعظم نباته حتى

يكون أطولَ من شجر الباذنجان، وفيه شوكٌ مُحجَّنٌ، وثمرُه يكون أخضرَ ثم يَصفرُّ، وقدره على قدرِ الجوز، وشكله شكل الباذنجان سواء وكذلك ورقُه وثمرُه وأغصانُه، وهم يَغسلون به الثياب فيُبيّضُها، وكذلك هو عندهم باليمن معروفٌ بما ذكرت، وفي أرض الحبشة فيما ذكر لي من كان بها ومنه نوع آخرُ كثير الشوك، ورقه صغار وأغصانُه دقاق، وطول شجره ذراع، رأيتُه ببلد من أرض الحجاز وسألتُ عنه بعض الأعرابِ فسمّاه لي شوكة العقرب، وقال إنه ينفعُ من لدغِ العقارب.

30- حزاءة : إسمٌ لنَبْتةٍ جزَرية الورق، إلى البياض ما هي، أصلُها أبيض جزريّ الشكل إلى الطول ما هو، في طعمه يسيرُ حَرافة، وساقُه في غلظ الأصبع، يتفرّق في أعلاه إلى أغصان دقاق متشعّبةٍ عن أكِنّةٍ كُزْبرية الشكل، إلى الصّفرة ما هي، وهي أكبر من الكُزْبرة، فيها مشابهَةٌ من أكنّة الجَزر البري، يُخلف بزراً عريضاً لاطئاً مُزَوّى، عدسيَّ الشكل، إلى الطولَ ما هو، حرّيف الطعم وفيه عطارة، وطعم ورقه وأصلهَ طعمُ الجَزر والرازيانج معاً بيسير حرافة، رأيتَه في أرض بابل بمقربةٍ من الكوفة، ورأيت البزرَ منه ببغداد؛ وهو معروف بهذا الإسم ببلاد المشرق، والنبتةُ تسميها الأعرابِ بما سميتُها، أول الإسم حاءٌ مهملة مكسورة بعدها زايٌ مفتوحة ثم ألف ثم همزة بعدها هاء.

31- خِمْخِم : هو إسمٌ عربيّ بالحجاز لنبات شكله شكلُ الأنجرة السوداء المسماة حشيشة الزجاج، ويسمى عند آخرين أنجرة حرشاء، إلاّ أنه أشدّ خضرةً منها. وأغصانهُ حُمْرٌ كأغصانها، إلاّ أنها أصلب؛ ومنابتُه الوديانُ والمُسُلُ، وعليه شوكٌ دقيقٌ لصّاقٌ بكل ما يتعلق به من ثوب أو غيره، ولا يؤذي اللاّمسَ، وزهره كزهره؛ وثمر تلك الحشيشة طعمه تَفِهٌ فيه يسيرُ قُبوضة.

32- خيار شنبر : هو شجر معروف وثمرٌ مألوف بمصر والإسكندرية وما والاهما، كثير، ومنها يُحمل إلى الشام ؛ وهو أيضاً بالبصرة كثيرٌ ومنها يحمل إلى المشرق والعراق ، شجره كقدرِ شجر الجَوْز ، وورقه كورقه، إلاّ أنه أصغر قليلاً وأطرافه حادّةٌ، وهو أصلبَ من ورق الجَوْز، وفيه شَبَهٌ من ورق الشاهبلوط، ويُزهر زهراً عجيباً لم تر عيني مثله جمالاً وحُسناً في خِلقته ، وذلك أنه يخرج من بين تضاعيف الورق في شهر شتنبر وهو في عرجون طوله نحو ذراع، يخرج في جهاته الأربع عروقٌ في طول الأصبُع تنفتح أطرافها عن زهر ياسمينيٍّ الشكل وفي قدره، خمس ورقاتٍ في كل زهرة في نهاية الصفرة فيأتي شكل العُرجون وهو مُتدلٍّ بين تضاعيف الأغصانِ كأنه ثريا مسروجة ؛ وهذا الزهر إذا آن أن يخرج الثمرُ يستحيل لونه إلى البَياض ويذوي ويسقط وتبرز أنابيبُ القضيبِ الشنْبرية على الشكل المعروف ؛ منها الطويل ومنها القصير، عناقيد كعناقَيد الخرنوب تتدلّى كأنها العِصيُّ، شديدة الخضرة ثم تسودّ إذا انتهت.

33- ذَنَب الخروف : اسم أندلسي بأحواز شرق الأندلس للنبات الكُريّ الشكل الحُرْفي الزهر، إلاّ أنه أكبر، وأصولُه طِوال تشبه النباتَ المسمّى باليونانية سطرثيُّون ؛ وطعمُ الزّهرِ والبزور والورق ما بين طعم الفُجْلِ والخردل.

وذنب الخروف أيضاً عند أهل إفريقيا وأهل الشام نباتٌ آخرُ غيرُ هذا، وهو الصحيح، وقد وصفناه في مواضع أخرى، طعمه إلى المرارة ما هو بيسير لزُوجة، وفي ورقه مشابهةٌ من ورق النبات الذي يُسميه عامتُنا بالأندلس بالأقين، وزهره ليّن، كُريُّ الشكل، إلاّ أنه على أطراف أغصانه إلى البياض قليلاً ، وقضيبه مستدير مُزوّى دقيق الأطراف، ضخمٌ أسفله، وله بزرٌ دقيق ؛ ورأيته بالبيت المقدّس - كرّمه الله تعالى- ويسمّونه أيضاً بذنب الخَروف.

34- رَبْل : هو نبات باسم عربيّ ورقُه شبيه بورق الأغاريقون الصغير، إلاّ أنه أشدّ خضرةً منه وأكثر جعودة، وهي متكاثفة على الأغصان، في أعلاها زهرٌ أُقحواني الشكل، صغير ذو أسنانٍ يُشاكل رائحة القيصوم وطعْمِه، وهي عندي من أنواعِ البرنجاسف .

35- زُرُنباد : هو معروف عند الصيادلة بالمشرق والمغرب، ويُعرف بمكّة بعرقِ الكافور ؛ وقد يجهله بعض الصيادلة لاختلاف الصور التي يؤتى به فيها ، فإن صورتَه صورة أصول السُّعد الجليل على قدر أصول الزيتونة الكبيرة وأكبر وأصغر، ولونُ ظاهره إلى الغُبرة، مُحَزّز الظاهر، وهو مُصْمَتٌ كلّه ، يقطع غضّاً ويُقطع قطعاً تجفّف وتُخزَنُ ؛ منه ما يكون بالطول ومنه ما يكون بالعرض، وكثيراً ما يُسرع إليه التأكُّل.

36- زُقشته : هو اسم قيروانيٌّ لنباتٍ ورقُه يُشبه ورقَ الإشخيص الأسود ، إلاّ أنه أدقّ وأكثر تقطيعاً وأقصر ورقاً وأصلبُ ، وله ساقٌ من نحو الشبر في غلظ الأصبع، في أعلاها رأسٌ مستديرٌ مُشوكٌ مثل رأس القرْصَعْنة الكبيرة، عليها زهرٌ غماميٌّ دقيق، وله أصلٌ لونُه إلى السواد ما هو، وطعمه إلى المرارة، وفيه شَبَهٌ في الطعم من أصلِ الشوكة المعروفة بالسنْط، وفي الصفة، في غلَظ الساعد.

37- زقُّوم : اسم بالحجاز لنبات بديع الخلقة، يَنبت من أصلٍ واحد، يرتفع نحو قعدة الإنسان وأكثر وأقلّ فيما بين الحجارة ؛ شكله شكلُ الصبّارة، إلاّ أنه كله أبيض، ويتداخل ورقُه على كثافة بعضها ببعض ويندرج في جملتها، وفيها أيضاً مشابهة من ورق الخُنثى، ونباتها كذلك، وفيه حروفٌ أربعة كحروف ورق الصبّار، إلاّ أنها غيرُ مُشوكة، ويتشعّب من ساقها شُعبٌ كثيرة في طَرفها زهرٌ ياسميني الشكل، إلاّ أنه أصغر وأمتن، وهو خمسُ ورقاتٍ فقط ، دُكْنُ اللون، يَنْشُر فرفيرية ؛ يخرج في أعلاهُ أقماعٌ من نحو

الأنْمُلة، ثم يُخرجُ سنْفةً سمْسميةَ الشكل، إلاّ أنها أطولُ، ولونُها إلى السواد، وفي داخلها ثمر مُصَوّف؛ وَفي طعم هذه الشجرة مشابهةٌ من طعم الصبّارة، ورطوبتها كثيرة لزجة، سمّاها بعض أعرابِ عرفة بضِرع الكلبة، وبعضُهم يُسميها الغلبى وهو أصح.

38- زقّوم آخر : هو أيضاً شجر مُشوكٌ كثيراً، له ثمرٌ كبيرٌ على قدر المتوسّط من اللوز، ويصفرّ إذا انتهى، وفي داخله نواةٌ صُلبةٌ يُتخَذُ من لبّها دهنٌ يُسرَج به فيصْبر على النار أكثر من غيره من الأدهان؛ وهو دُهنٌ حادٌّ سريعُ النفع بديعٌ للخَدَر، وهو ينبت بأرض الغور، وشجره يُشبه شجر السِّدْر، وورقه على قدر الأظفار وخشبه ضخمٌ لون ظاهره أخضر كلون شجرة الأزادرخت ، وأغصانها دقاقٌ تميل لمن مَسّها وتنعطف على الأرض مثل العُلّيْق، وعليه شوكٌ مثل السُّلاء، وزهره إلى الصفرة.

39- سَعدان : هو اسمٌ عربي مشهور لنبات حَسَكيٍّ الورق ، وعلى صفة أغصان الحَسَك ومقداره، إلاّ أن هذا أشدُّ بياضاً من ذاك وألينُ ورقاً وأعذبُ طعماً، وفيه يسير لزوجة ، ويخالف الحَسَك في أن ورقه يكون أعْرضَ وأكبر بقليل، وأكثره ثلاثةٌ ثلاثة متوازية من الجهتين، والزهرُ والثمرُ بخلاف ذلك، وثمرُه مُفرطح، لاطىءٌ على قدر الدرهم، مستدير، وأعلاه مُشوكٌ بشوكٍ دقيق فيه بعض تحجين يتعلق بالثياب ويكل ما يلامسه، وهو ذو طَبقتين، وفيما بينهما بزرٌ صغيرٌ على قدر الحُلبة، إلى الخُضرة. منابته الرمال، وحسَكته تكون خضراءَ، فإذا يبست ابيضّت، وإذا عتقت اسودّت.

40- سَعوط :السَّعوط الذي يُسعَط به الدوابُّ كثيراً ما يكون بشرق الأندلس، ومنه بجبال غليرا شيء كثير، ومنها يُحمل إلى غرناطة. ورقُه كورق الغاسول الشيحي النابت بالسواحل، الزيتونيّ الشكل، والورق لونُه إلى البياض، وأصولُه في غلظَ الأصبع، لونه إلى الكُمدة، وداخله إلى الاستدارة ما هو، صُلبٌ وقوتُه حادّة جداً.

41- شُبْرُم : الشبرُم عند بعضِ الأعراب اسمٌ لنوع من الشوْك ينْبت بالجبال، لونُه أبيض وورقُه صغير، وشوكُه على شبه شوك الجَوْلق الكبير الذي عندنا، وزهرُه كزهر إكليل الجبل، أزرق اللون إلى الحمرة ما هو طعمُه إلى المرارة بيسير قبض، وأصله خشبيّ ضخمٌ ؛ وكل هذه الشجرة نصف قامة وأقل ؛ ويزعمون أنه يصلح للوباء إذا شُرب. والشبرُم أيضاً غيرُ هذا عند آخرين ؛ وقد ذكر ابن دُريد هذا النوع من الشوكِ وسمّاه الشّبْرم.

42- شُطَيْبة : اسمٌ للنبتة الربيعية الوشائج المسماة عند أهل البادية بالأندلس بالسسترنة، مخصوصة بالنفع من النواصير، وجُرّب منها بالقيروان النفعُ من الحُمّى، وببادية بلادنا بالأندلس النفعُ من الأكِلة، مجربٌ في ذلك، وكذا هي أيضاً مجربةٌ لداء الشوكة.

43- شورة : اسمٌ حجازي للشجر النابت في أقاصير البحر الحجازي الشبيه بالغار المثمِر ثمراً أخضر شبيهاً بالبلاذُر، وقد كتبنا تعاليقه في هذه التعاليق.

44- صالْبية : اسم عجمي عند أهل صقلية لنوع دقيق من الشالبيه، صغير الورق، طعمه طَعمها، وريحُه، وهو عندهم في إبراء العين مجرب.

45- صفراء : اسمٌ عربيٌّ لنبات ينبت في الرمل بأرض الينبوع وما والاها ، وله ورقٌ دقيق يُشبه ورقَ رجْلِ الحمامة، وأغصانُه دقاق، عليها زَغَبٌ، زهره أصفر يُشبه زهرةَ السِّراجية، والنبتة كلُّها لونها أصفر وطعم مائها تَفِهُ بيسير مرارة.

46- صلّيان : هو من المرعى المحمود عند العرب في القديم والحديث، وليس من نبَات بلادنا كما زَعم بعضُ الناسَ ؛ نباته نباتُ الزرع وسوقُه كذلك، وله مكاسحُ مثل مكاسح القصب الصغير، وسنابل متعدّدة، وإذا انتهت تلبّدت وتناثرت، وله بزرٌ دقيق إلى الصُّفرة ما هو.

47- صنين : اسمٌ لنبْت صغير يُشبه ورقُه ورقَ ما صغُر من ورق القريولة، وله ساقٌ طولُها شبرٌ أو نحوُه، تتشعَّب في أعلاها، ويكون لها زُهيرةٌ صغيرة إلي الحُمرة ما هي، ثم تسقط فيخلفها غُلُفٌ دقاقٌ طولها طول الظُّفْر، ثلاثة مكان كل زهره في رقّة الإبَرِ على هيأة شوك الهـلْيَوْن، ولها أصل دقيق، وطعمها إلى المرارة ما هي.

48- صَوْطَلَة : اسمٌ لنوع من السِّلْق رأيتُه بحران وغيرها يبيع أصْلَه البقالون ويقطعونه قطَعاً، وهو على شكل ما عظُم من أصول الجَزر، لونُه أصفرُ إلى الحمرة، يشَوبه مسْكية في ظاهره، وباطنُه طعمُه حُلوٌ تشوبه مرارةٌ مُسْتعْذبة، يؤكل مسلوقاً وَحدَه ومع الحمّص أيضاً وماء الرُّمان والسُّمَّاق ؛ ورقُه ورقُ السلق بعينه، إلاَّ أنه أصغر وألطَف، وساقُه كساقَه وبِزره كبزره .

49- عُدَيْسة : إسمٌ للنبتة المسماة عندنا بالأندلس بالمروشة ؛ والعُديسة التي عندنا يسمونها بالمزودة.

50- عشْرق : هو معروفٌ عند العرب، ورقُه يُشبه ورقَ السَّنا، إلاّ أنه أشدُّ خضرةً وأقلَ عَرْضاً، وزهره إلى الحمرة، وبعضه لازَوْرديّ الشكل إلاّ أنه أصغر وأميلُ إلى الاستدارة، وغلافه حمّصي الشكل ، مُزَغّبٌ فيه حَبٌّ عَدسيّ الشكل ؛ ومنه نوع آخرُ أصغر من هذَا، وسِنْفَتُه كِرْسِنيةُ الشكل، متدليةٌ، وحبّه صغير.

51- عَضْرس (بفتح العين والراء أو بكسرهما وسكون الضاد) : هو نبات تمْنُسيّ الشكل [6] أبيض اللون دقيقُ الورق، في تضاعيفه شبه الشوك، دقيق لَيس بالحادّ، وأصله خشبيّ وزهره إلى الزرقة في شكل القِمْع، طعمه طعمُ الغارَيْقون، حلاوة يعقبها مرارة يسيرة.

52- عكْرش : العكْرش اسم عربيّ، وهو عند العرب بالحجاز البكْرش، مخصوصٌ بَنوع من النبَات منبسطٍ على الأرض، عدسيٍّ الشكل، له زهرٌ دقيق

يُخلف بزراً على قدر الجاورس في غُلُفه، حِمصيّ الشكل ، طعمُه طعمُ البقل الحمصي.

53- عَلْقَم : اسمٌ عربيّ مشْهور، ويوقعونه ببلاد الحجاز اليومَ على نبتة، ورقها شبيه بورقة الكَرْمة البيضاء، وزهرُها كذلك ؛ يمتدُّ على الأرض حبالاً، وثمره على قدْر الصغير من الخيار الشتوي ؛ ولونُه بين الخضرة والبياض، وفيه طرُقٌ خُضرٌ عليها شوكٌ دقيق ؛ وظنّي أنها اللويفة تكون بصعيد مصر كشوك الخيار، والبزر داخل الثمر دون شحمه على شكلِ ما في داخل الخيار، وطعمه كطعمِ القِثّاء والخِيار المرّ.

54- عنب الدبّ : هو شجرةٌ جبلية كثيراً ما تنبتُ عند الصخور وعليها، وتسمّيها العَجم غابِّش (بالعين المعجمة والباء بواحدة مفتوحة مشدّدة قبلها ألف، وبعدها شينٌ معجمة)، وقعت عند جالينوس في كتاب : «الميامير»، تكون في مَنبتها متدوحةً على قدر القامة، تميل على الأرضِ ميلاً كبيراً ويَلصق بعضُها على الحجارة ، وفيها اعوجاج، وغصونها صُلبة غيرُ مُشوكة، وورقُها رُمّاني الشكل صغير مفلطح في مشابهة ورق الرجلة، وثمرُها على قدر المتوسط من النّبق، أحمرُ مليحُ الحمرة، داخله عَجمٌ صغير، أربع أو خمس ؛ طعمه قابض وطعم الثمر حلوٌ بيسير مرارة، يخالطه لزوجة وقبض يسير ؛ ينبت بالأندلس أيضاً بالجبال كغرناطة وجيان ورُندة ؛ يؤكل غضاً ويُتخذ من يابسه سويق، وهو نافع من الإسهال المزمن ؛ وزهره فيه مشابهةٌ من زهر الجَنَى إلاّ أنه أدقّ ، ولونُه ما بين الصفرة والخُضرة ، إذا سقط خلفه الثمرُ على الصفة التي وصفناها : عنا قيد تتعلق من معاليقَ صغار، وهي مما ينبت بجبال رندة بمقربة من عين شبيله وبجبال غرناطة بمقربة من الكنيسة.

55- عَنَم : هو معروفٌ عند الأعراب، ينبت ببلاد الحجاز وغيرها، ينبت على أغصان شجرة أمّ غيلان وعلى السيال والسَّمُرِ وأشباهِ هذه، يخرج

من نفس أغصان الشجر قُضُبٌ تُشبه أعوادَ اللوز، إلاّ أن أطرافه ليست بمحدّدة، ويكون أصغرَ من ورق اللوز وبين ذلك، ومنه ما يُشبه ورقَ البنتومة النابتة أيضاً بالأندلس والعدْوة على شجر الزيتون والرمان و اللوز، إلاّ أن ورقَه أشدُّ قبضاً وأكثرُ خضرةً وأنعَم، ويتفرق من قُضُبها أغصان كثيرةٌ كما يتفرّع ذلك ، ويكون على أطرافها زهوٌ أحمرُ اللون بخلاف البنتومة فإن زهرَ البنتومة دقيقٌ إلى الصفرة كزهر الزيتون، وزهر هذه كزهر اللوز، مليحُ المنظر، إلاّ أنه إلى الطول، وفيه مشابهةٌ من زهر صريمة الجدي الكبيرة، إلاّ أنها أضخم وأمتن وأشدُّ حُمرة، وفيه بعضُ مشابهةٍ من جنبذة الرمان أولَ خروجها، وأطراف الزهرة منْفرجةٌ في غاية العفوصة، والإبل حريصة على أكلها . وزعم أهلُ الصحاري أنها تُذهب مجاعةً الإبل، وأهل الصحاري الغربية يُسمونها أكباب.

56- غُبارية : هي شجرةٌ جبلية تُشبه في مقدارها المتوسّطَ من السَّمُر الأبيض، وورقُها كورقه في اللّون، إلاّ أنها إلى الطول، وفي حافتها تشريفٌ كتشريف المنشار، ولها زهرٌ دقيق تفاحيّ الشكل وثمرٌ صَغيرٌ على قدْر العُنّاب وأكبر وأصغر، وفي داخلها نَوَياتٌ تفاحيةُ الشكل، إلاّ أنها أصغر، وهي في أطْراف أغصان الشجرة قائمةٌ إلى فوق غيرُ متدلية ، طعمها قابضٌ تتخَشْخش في فم آكلَها، وهو مُرٌّ بيسيرحلاوة، وأهلُ الجبل يُسمونه بالتفورية، وبعضُ من مضى كان يُسمّي هذه الشجرة بالغبيراء وصَحَّفها آخرون بالعُبيرا، وليست بالغبيراء ؛ وهي موجودة بجبال رُنْدة وبجيان وغرناطة ؛ وأخْلق بهذه الشجرة أن تكون سطانيون عند ديسقوريدس تحت ترجمة مسبيلُن.

57- غُبيراء: الغبيراء شجرةٌ معروفة ببلاد المشرق كلّه ، وهي بالعراق كثيرة جداً، وبالشام كذلك، إلاّ أن التي بالعراق أكبرُ وأكثر لحماً ؛ وقد يكون

ثمرها على قدر الزيتونة المتوسطة ، ونواها صغير، إلى الطول ماهو، مهزول محدّد الطرفين، ولونه أحمر ناصع الحمرة، وطعمه حلو بقبوضة مستعذبة، ورأيت منها بالشام مثمرة وغير مثمرة، والشجرة واحد ة، ويسمون الشجرة التي تثمر منها بدمشق الزيزفون ، وكذا رأيته بقابس.

58- غَرْقد : هو إسم عربي يُسمّي به بعض العربان النوع الأبيض الكبير من العَوْسج.

59- غَلقى : هو من نبات الصحراء معروف عند العرب، ورقه على شكل طَرف إبهام الرجل، متينة خضراء وأطرافها محدّدة كما هي، تكون على أغصان لونها إلى البياض في غلظ المغزل، صلبة، وأصلها على شكل الفُجلة هلالي لين، وكذلك الورق، يرتفع على الأرض نحو الذراعين، ثم ينفرش قليلاً، ويخرج بين تضاعيف ورقها زهرٌ كُرُنبيّ الشكل يتدلّى من أعاليها كالنواقيس ، وهو أضخم من زهر الحَرمَل، وإذا سقط خلفه ثمر على شكل المتوسط من الكَبَر، لونه أخضر إلى البياض ما هو، وإذا سقط خلفه ثمر على شكل المتوسط من الكَبَر، لونه أخضر إلى البياض ما هو، وكذلك النبتة كلّها، والثمر مُزوّى بثلاث زوايا ، ليّن المغْمَز، وفي داخله شعر دقيق قُطْنيّ اللون والمجسّة، بل ألين من القطن مع بزر شبيه بالكُمثري، صُلب. ولبن هذه الشجرة مُحرق، وهم يستعملونه في قلع الثآليل ومنهم من يتمشى به، وهو غير مأمون .

60- قاوَنْد : القاوندُ دُهن معروف لونه مثل لون السَّمْن وقوامه في الجمود كذلك، وهو معروف بالحجاز يُؤتى به من اليمن ومن بلاد الحبشة، ويأتيهم من الهند، مختبرٌ عندهم في النفع من الأوجاع الباردة، وقد يأكله بعضهم فيما ذُكر لي ، ويقال إنه يستخرج من ثمرة شجرة لم تُنعت لي، والثمر كله شكله شكل الجِلّوز، ويطحن في المعاصير ويخرج منه دهن لونه أبيض

خاثر، ثم يجمد ويصير في القوام الذي ذكرت لك حسبما رأيته ، ويدهنون به كثيراً الأوجاع الباردة وأمراض الأعصاب .

61- قردمانا : هو عندنا كثيرٌ بالأندلس وخاصة بجبل شلير من غرناطة، ولم نره إلاّ تمراً ؛ ويُسميه الشجارون بالكرويا الجبلية لشبهه في منبته بالكرويا وورقها وزهرها وثمرتها ، إلاّ أن ثمر القردمانا أطول وأصلب، وورقها أيضاً أشدّ خُضرة، وساقها أطول وأخشن، ومنبتها على مجاري المياه من الجبل المذكور، وهي نوعان : دقيقة وجليلة كما ذكرنا، والدقيقة الثمرة هي النابتة في الجبال وبين الصخور، وهي المعروفة عندنا بالجبلية .

62- قِرْصَعْنَة : رأيت منها بجبال القدس – أمّنه الله تعالى – نوعاً ورقُه يشبه الصغير من ورق الخامالاوُن ، ملتصقاً بالأرض، يخرج سوقاً كثيرة في دقة المغازل، معقّدة مشوكة حول العقد، ثم يُزهر زهراً أبيض كزهر النوع الذي عندنا ، إلاّ أن ورقَها أصغر وأصولها ضخام طوال ممتلئة لحماً ، طعمها حلوٌ بيسير حرافة، وهي معروفة عندهم.

ومن القرْصَعْنة بإفريقيا أنواعٌ متعدّدة، منها ما يكون ورقها كورق القِرصعنة البيضاء أول خروجها من الأرض قبل أن يَخْشُن ويشوك، أملس شدَيد الخضرة، كثيرة مجتمعة، فما على الأصل يخرج ساقاً من نحو الذراع ودون ذلك، ويتشعّب من نصفه شُعباً كثيرة تُشبه شعب القرصعنة الزرقاء، تكون خضراء ثم تتلون كالتي عندنا ، إلاّ أن هذه أشدّ طبعاً ، وأصل هذا النوع طويل سبط لونه كلون أصل السوْسن البري. ومنها نوع آخر ورقه إلى الاستدارة مقطّع وأصله كأصل تلك، وساقه أبيض وزهره كذلك ، ومنها ما يكون ورقه ملتصقاً بالأرض في استدارة ، وهو مستديرٌ على شكل الدنانير، يخرج ساقاً واحدة طولها ذراع وأكثر، معقّدة مشوكة، لونها إلى الزرقة، وأصل هذا النوع على شكل الفاونيا، ظاهره أسود وباطنه أبيض، عريض الورق جداً ، ويسمونه

تفاح الجمل. ورأيت بجبال قبر لوط عليه السلام قرصعنة بيضاء، خشنة السوق، كثيرة الورق، حادّة الشوك، جُمّتها أضخم وأكبر من جُمّة النوع الذي عندنا بكثير حتى كأنها حُرشفة متوسّطة طويلة تشبه النوع الجبلي من القرصعنة المحدّبَ الورق المفردَ الساق. والقرصعنة التي تكون بساحل البحر هو نوعٌ من القرصعنة البيضاء، إلاّ أن الساحلية أعرض ورقاً وأشدّ بياضاً، وأصولها أشدُّ حلاوة، رخْصة قليلة الخشونة، بل هي إلى الإملاس أقرب.

ورأيت نوعاً من القرصعنة البيضاء حوالي بيت المقدس في الأرض الحجرية، كبير الأصل، ورقُه صغير يشبه ما صغر من ورق الخامالاون الأبيض ، إلاّ أنه أقصر وأدقُّ، وله أغصان كثيرة تخرج من الأصل على دقة المغازل التي يُغزل بها القطن، معقّدة ، وحول العقد الورق في تضاعيف ذلك، وعلى الأطراف الزهر كزهر القرصعنة الزرقاء سواء، إلاّ أنها أصغر رؤوساً من تلك، وطعمُ الأصول فيهَ يسير مرارة، وهم يسمونها بالقدس قرصعنة.

63- قُزّاح : (بضم القاف وتشديد الزاي المفتوحة) القُزّاح اسم معروف بالقيروان لنوع من الرازيانج، ترعاه الإبل، إلاّ أنه أدقّ ورقاً من الرازيانج وأصغر أغصاناً، وهو متشعّب الأغصان وتتداخل بعضها في بعض، مُزوّاة على أطرافها زهرٌ أصفر وثمرٌ دقيق يشبه الأنيسون، وطعمه طعم الرازيانج، إلاّ أنه متشعّب متباعد الشعب، وكله عطر الرائحة طيب، ثمره وورقه وأغصانه تحرك الجَشَأ كثيراً، ويستعمله أهل تلك الجهة في التوابل في ماء الشراب الطيب الرائحة ؛ وأهل البوادي بالقيروان وأعمال المهدية وما هنالك يسمونه بالقُزّاح، وبعضهم يسميه العَلجان ؛ وهو كثيرٌ بصحراء برقة أكثر من الذي بإفريقيا، يكون نحو قعدة الإنسان .

64- قشْبَة : (بكسر القاف وتسكين الشين وفتح الباء) اسمُ حجازيٌّ لقشور تُجلَب إلى مكّة تشبه ما غَلُظ من قشْر السليخة الحمراءَ، تشوبها

خشونةٌ يسيرةٌ ، طعمها فيه قبوضة وعُفوصة يسيرة، يستعملونها في بخورات الشراب، يُؤتى به من اليمن .

65- قُضاب مصري : اسم عربي لنوع كبير من عصا الراعي بأرض مصر ، وهو من الجنبة ، قُضبانُها طوال ، ويحمرُّ إذا جفّت، وهو أكثر حَطب الأفران بمصر والقاهرة.

66- قَلانُّش : اسم لنوع من النبات المسمى عندنا بخوخ المروج في صفاته كلّها من لونِ أغصانه ولون ورقه، إلاّ أن ورق هذا أقصر وأعرض بقليل، وقُضُبه متقاربة العُقد رخْصة خَوّارة، وتنبسط على الأرض بخلاف ذلك، وهو بضفّتيْ نيل مصركثيرٌ، ويسمونه كما ذكرتُ، وطعمه تفه بيسير لزوجة، ويستعملونه في الأصبغة مكان الحشيشة [حشيشة الصباغينَ] .

67- قلجونة : اسمٌ لنبتة معروفة بإفريقيا ، وبعضُ عربان القيروان يسمّونه كرنجونة، ورَقُها يشبه ورق السطرونيون، إلاّ أنها أضخم وأكثف، وأطراف الورق إلى العرض ما هي، فيها بعض المشابهة من ورق الرِّجْلة البستانية ، إلاّ أنها أضخم، مدوّحة في منابتها ، أغصانها كثيرة غير معقّدة، ترتفع عن الأرض نحوَ الشبْر، في أطرافها رؤوس مستديرة على قدر الزيتون، تنفتح عن زهر أصفر مثل زهر الأُقحوان الأصفر، وأصل هذه النبتة صغير وطعمها طيب بيسير حرافة ومرارة وقبض لطيف، والنساء يستعملْنه في علاج عِللهنّ كثيراً. وقد ينبت أيضاً بالسواحل البحرية وغيرها.

68- قلْقل : هو معروف بالعراق، مزدَرِعٌ على السواقي في مزارِع القُطن وغيره، يَعظُم شَجرهُ حتى يكون في قدر شجرالشاهدانج المتوسّط، ويُتّخذ منه الأرشية كما تُتخذ من القنّب، وهو عندهم أنجب في الماء من ذلك، وورقه ثلاثٌ ثلاث، سمْسمية الشكل وشهدانجية الشكل، ويكون أيضاً حَبُّه في كل معلاق ، إلاّ أنهَ أقل تشريفاً وأصلب وأقصر، وخضرتُها مائلة إلى الدُّهمة

وساق شجرتها إلى الحمرة، فيها قليل زغَب ؛ وطعم الورق مُرٌّ وزهره قطني الشكل، إلاّ أنه أميل إلى البياض، وثمرُه في أوعية خشنة على شكل بزر الشوكة الطويلة، إلاّ أنه أكبر، نحو من نوى القَرْطم في القدر، ولونه أغبر وطعمه حلوٌ وفيه لزوجة، وقد ازدرعتُه في بلادنا فأنجب .

69 - قَلَلْجة : هي المعروف بأبي قانس، وهي نبتةٌ لها زهر فيه شبه من وجه إنسان على رأسه قانس منفرج أعلاه، لونه أبيض يخالطه صفرة، وموضع اللّحْي من الوجه إلى الطول، وزهْره متراصف على الساق من النصف الأعلى، ويخلف ثمراً على قدر ما صغر من عجم الزبيب، تحويه غلف صغار؛ ويزعمون بأفريقيا أن هذا البزر نافع للتحبيب، وهو عندهم على ضربين في لون الزهر ،منه أبيض بصفرة كما ذكرت وبنفسجيّ اللون بحُمرة وصُفرة، ويكون هذا النباتُ في المروج ، وفيه أيضا شَبه من ورق عصاالراعي، إلاّ أنه أمتن ولونه إلى البياض. وكثيراً ما ينبُت فيٍ الزرع والطرق ؛ وفي جبل الشرْف بإشبيلية منه كثير ؛ وزهره مختلط بحمرة وصفرة ، وورقه دقيق فيه شبه من الشونيز البري، ويسميه بعضهم بالحُباحب؛ وفي تلك الأنواع ما له ساقٌ واحدة وأكثر من ذلك.

70- لخنيس الإكليلية : سميت لخنيس الإكليلية لأنهم كانوا يضعونها في الأكاليل ، وهي عندي النوع الجبليّ من الخيري البنفسجيٍّ النّوْر.

71- لَمْ لَمْ : إسم لشجرة القَطف البحري بصحراء برْنيق من أعمال برقة عند بعض العربان بها ؛ ويزعمون أن أصله نافعٌ للمجذوم .

72 - لوفا : هذا إسم لنوع من حيّ العالم المسمّى بأذن القسيس بالبلاد المصرية وبالشام أيضاً ... وكثيرا ما يتخذونها في البساتين، وعلى القبور، وفي السطوح ... ورقُها على شكل ورق المسافق النابتة على الحجارة، إلاّ أنه أصلب وأشدّ خضرة، مقعّرة جداً، تميل إلى الطول قليلاً، وهي مجتمعة متكافئة وفي بعضها انقباض، أمتن من المسافق، برّاقة، طعمها طعم

الحصْرِم، ثم يعقبه مرارة تحذي اللسان ، تخرج من وسطها ساق طولها نحو قامَة وأقل وأكثر، وعليها ورقٌ أسفله وأعلاه مُعرّى منه ، إلاّ ما لا خطر له، وهي رخْصة مُعقّدة وتصلْب إذا انتهت، ويتكوّن في داخلها زهرٌ فُسْتقي الشكل، فيه بعض شبه من زهر حيّ العالم النابت على الجدران ؛ لونه بين البياض والصُّفرة، وهي دائمة الخضرة كلَّ السنة .

73- ليفية : إسم عربي لنبت لونه أحمر قانىء، متسطّح يخرج جراء على شكل جراء قثّاء الحمار، إلاّ أنها أكبر، وهي مزوّاة مشوكة بشوك حادّ إلى السواد ، والجَراء لونها كالخيارالأبيض، والشوك متحجّر، وفي داخل الجراء ثمرٌ دُلاّعيّ الشكل ... وإذا انتهت الجراء اصْفرّت. رأيتها بأرض الغور وبصعيد مصر وببطن مرْو، ورأيتها أيضاً بأرض الحجاز، ويُسمونها بالعَلْقم.

74- ماميثا : ويقال مَميثا، وصفَها ديسقوريدس وذكر أنها تُغَشّ بالخشخاش السواحلي، يغْلط كثير من الناس فيها، ورأيتها بالشام على نحو ما وصف، ورأيت منها نوعاً صغيراً جداً ينبت بين الصخور الجبلية، وأهل حلب يَستعملونه في علاج العين ؛ ويسميها بعضهم بالحُضض على أن الحُضض معلوم عندهم. وقد ذكر الأطباء كلهم الماميثا ولم يصفوها في كتبهم اتكالاً على وصْف ديسقوريدس، إلاّ أن إسحاق بن عمران الإفريقي من المتأخرين وصفها وهي بأفريقيا معروفة، وأهل تلك البلاد يسمون بزْرها بالسِّمْسم الأسود، وهو في الحقيقة غيره، وقد كنتُ رأيتهما ولا شبه بينهما. وقد تكَون الماميثا ببلاد الأندلس بجهة لبْلة وبقرطبة وما والاها، وبغرناطة أيضاً، فهذه صفتُها : هي تشبه النبتة المعَروفة في إشبيلية باسم ميثا سواء بسواء، إلاّ أن زهر هذا النوع الذي يكون في البَرّ منه ما يكون في لونه في الأكثر-نكتة إلى الحمرة ما هي، ومنه ما لانُكتة فيه والصورة هي الصورة.

وأما الذي يستعمل بإشبيلية فصحّ عندي بالخبر وبطول المزاولة أن الصالحين فيما مضى ازدرعوه في البساتين مما جلب إليهم من سواحل البحر

من بزْرالخشخاش الساحلي، وذلك من ظَنِّ أهل السواحل الأندلسية وما والاها من برّ العدْوة في هذا الدواء وهو الخشخاش المذكور أنه الماميثا، والأمرُ بخلاف ظَنّهم، وقد جرى الغلط في هذا إلى هذه الغاية، على أني رأيت أبا الحسن مولى الحيرة وكان له تحقيق بهذا الشأن قد ظن أن الماميثا الإشبيلية المزروعة في البساتين ماميثا صحيحة وجعل الفرق بين الخشخاش الساحلي وبين الماميثا الإشبيلية النكتة النعمانية الموجودة في ورق الخشخاش الساحلي، وقال إن هذا هو الفرق بين الماميثا البستانية على ظنّه وبين الخشخاش المعروف بالمُقَرَّن، وهذا الفرق ليس بصحيح، فإن الخشخاش الساحلي وإن كان كما قال فإن منه في السواحل أيضاً ما لا نكتة فيه، وزهره كلُّه أصْفر.

والماميثا المحقّقة النابتة في البرّ مستأنفة الكون في كل سنة وتنحطم عند انتهاء الصيف، وأما المزدرع في البساتين من الخشخاش الساحلي المسمّى ماميثا عند أهل إشبيلية فإن الذي ينبت منه على الأصل تنحطم أغصانه وتبقى أرومتُه ينبت منها في العام المقبل.

والخشخاش المقرّن والماميثا لا فرق بينهما في صورة الورق والزهر والثمر ولون الأصل، إلاّ من اختصاص الماميثا بالبراري والأرض الطيبة واختصاص الخشخاش بالسواحل البحرية رمْليِّها وحجريِّها. ومن الماميثا ما يكون في أسفل ورقه نكتة دكنة اللون، ومنه ما لا نكتة فيه. ومن أنواع الخشخاش ما يشبهه، إلاّ أن زهر هذا أحمر وسنفتُه قائمة قصار فيها خشونة بخلاف سنفة الخشخاش المقرّن والماميثا، فإن زهر ثمرتها مُعوجّ كالقرون.

75- مثنان : هو شجرٌ متدَوِّح وورقه دقيق جداً، تكون الأغصان على هيأة الفُتُل، وزهره دقيق إلى الصفرة ما هو، وثمره صُلبٌ صغير فيه شبَهٌ من بزر الأنجرة يكون في غلف صغار في كل غلاف حبّتان، وأغصانه مائلة إلى

الأرض، لونها أبيض وأصله أبيض، غائر تحت الأرض متشعّب، فهذا هو المثنان بديار مصر؛ وببرقة من هذا المثنان الذي وصفْت نوع إذا قطعْت من ورقه أو من أغصانه شيئاً أراق لبناً ، وورقه دقيق منبسط على الأرض.

76 -–ملوخيا : بقلة مشهورة بالديار المصرية، كثيرة اللزوجة تُرْبي في اللزوجة أكبر من الخطمي والخُبّازى والبزْرقَطونا وغيرها، تشاكل البقلة اليمانية في هيأتها وأغصانها ، وورقُها على هيأة الباذروج، إلاّ أن أطرافها إلى الاستدارة، وخُضرتها مائلة إلى الذهبية، مشرّفة الحافات، وزهرتها صفراء فيها مشابهة من زهر القثّاء، إلاّ أنها أصغر، تخلف إذا سقطت سنْفة دودية الشكل إلي الخضرة، في داخلها بِزر أسود كشكل بزر الشونيز البريَ ؛ وطعم النقلة كلّها مسيخ.

77- هَيْشَر : الهيْشر إسم عربيَ لنبات شوكي رأيته بين المدينة والبقيع وسألت عنه بعض الأعراب فسمّاه وعرفه، وهو نبات طوله أصبع، له ورق مشرَّف الجوانب مُشوك حادّ الشوك وساقه نحو ذراع، معقدة مشوكة، وهو في رأس حرشفي الشَكل، لونه بين البياض والزرقة، وطعمه طعم الحَرشُف سواء.

78-– ورْس :الوَرسُ معروف بالحجاز يؤتى به من اليمن، وهو ثمر دقيق كأنه نُشارة خشب أو رؤوسُ البابونج ، لونه لون زهرالعُصفُر. وأخبرني الثقة ممن سكن في بلاد الحبشة أنه ينزل على نوع من الشجر لم يعرفه ، ويجمعونه في أوانه لقْطاً، ولس بنبات مزدرع كما زعم من زعم. والورْس عندهم تأتي به الحبشة إلى مكّة ولا يعرفون الورْس في بلاد العرب البتة؛ والذي يسمّى الورس ببلاد الأندلس وما والاها فليس منه في شيء، وإنما هو شيء يتكون في مرارة البقر، وهي رطوبة لدْنة تجمد وتُخْرَج من المرارة وهي لزجة لدْنة كلدونة مُحّ البيض المطبوخ، ثم تجفّف وتصلُب حتى تصير في قوام النوْرة

المكلّسة تتهيأ عندما تُفْرك بالأصابع. وقد يكون من هذه الرطوبات ما إذا جفَّ كان فيه بعض صلابة، يشبه بذلك بعض الحجارة السريعة التفتّت، ولهذا سمّاه بعض المترجمين بحجر البقر، وله في الطب منافع جليلة.

79- يَعضيد : هو معروف عند العرب ، وصفاتُه كأنواع البقلة التي تسمى عندنا بالأندلس السراليه، إلاّ أنها مائلة إلى البياض قليلاً وورقُها فيما بين ورق الخَس البري وورق السَّريس البري، وسوقُه قصار، وارتفاعُها كثير، ومنه ما يشبه ورقه ورق الهندباء البستان، إلاّ أنه أصغر وأصلب، وفيه بريق، وحروف الورق مشرّفة مشوكة ليّنة ، والزهر شديد الصفرة ، وطعمه مرٌّ بيسير قبض .

80- يَنَمة : اليَنَمة معروفة بالقيروان، وهي عندهم مختبرة في الجراحات، وهي نبتة بيضاء ورقُها أزْغب، ولها ورق فيما بين ورق لسان الحَمَل البري وورق أذن الغزالة، إلاّ أنه أصغر، يخرج من ورقها في الوسط ساق طولها شِبْرٌ وأقل وأكثر، في غِلظ المغزل.

الهوامش

1) الإحاطة في أخبار غرناطة ، تحقيق محمد عبد الله عنان ، مكتبة الخانجي ، القاهرة 1973/1393 ، الطبعة الثانية ، ص، 1 : 207-214. وانظر «التكملة» 1 : 121، و«عيون الأنباء» 3: 133 ؛ و«الذيل والتكملة» لابن عبد الملك ، 1 : 487-518.

2) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن البيطار المالقي العشّاب (646هـ /1248م) . أنظر «عيون الأنباء» ، 3 : 220-222.

3) الحقيقة أن إسفنج البحر حيوان لا نبات ولو أنه يبدو عديم الحركة. والمرجان أيضاً حيوان .

4) اليتوع في اصطلاحهم، كل نبات تخرج منه مادة مائعة بيضاء إذا قطع. واليتوعات أجناس وأصناف .

5) فارِقلومانُن (بالفاء)، كما في «تفسير كتاب دياسقوريدس»، تحقيق إبراهيم مْراد، ص، 274 (دار الغرب الإسلامي 1989)؛ وكذلك في «عمدة الطبيب» لأبي الخير الإشبيلي، ص، 268 و 401 .

6) نسبة إلى التمنس ، وهو لفظ يوناني، يطلق على كل نبات على شكل شجَيْرة، وهو الجنبة في الاصطلاح العربي.

أعمال القضاة ذات الطبيعة الولائية

إدريس العلوي العبدلاوي

فضلا عن الأعمال القضائية البحتة
يمارس القضاة أعمالا ذات طبيعة ولائية.

إن الأعمال الأصلية والأساسية للقُضاة هي الأعمال ذات الطبيعة القضائية البحتة، لأجل ذلك فإن وظيفة القاضي تنحصر أساسا في حسم المنازعات ، وذلك بالكشف عن الحق وإسناده لصاحبه ، وتوفير الحماية له بتوقيع الجزاء القانوني على من يتبين أنه قد اعتدى عليه، وأخلّ بقاعدة القانون.

ولاشك أن في قيام القاضي بهذه الوظيفة يفترض بادئ ذي بدء وجودَ نزاع بين شخصين من أشخاص القانون حول حق يدّعيه أحدهم لنفسه ويزعم أن الآخر قد اعتدى عليه، ويزعم الآخر من جانبه أن هذا الحق حقه أو يُنكر صدور عدوان منه عليه .

وعندما يطرح هذا النزاع على القاضي ويتّخذ شكل المنازعة، يقوم القاضي بتحقيقه، فيسمع وجهة نظر كل من الخصمين في شأنه، ويمكِّن كلاًّ منهما من الإدلاء بحجته في مواجهة الآخر، كما يمكن الآخر من الرد عليه، ثم يمحص هذه الادعاءات المتعارضة، لينتهي الى إنزال حكم القانون عليها ،

بما يُؤدي إلى إنهاء النزاع بصورة تمنع من استمراره وتحول دون معاودة إثارته من جديد.

غير أن انحصار عمل هذا القاضي في هذا النطاق ، لم يمنع من وجود حالات تقضي الضرورة فيها بالالتجاء الى القاضي لا لحسم نزاع قائم، وإنما لاتخاذ تدابيرَ معيّنة، منها ما يستهدف المحافظة على الحق أو على ضماناته، ومنها ما قد يقصد الى تأكيد الحق أو إقراره، إلى غير ذلك من التدابير التي تتخذ أو يطلب اتخاذها تحقيقا لأغراض أخرى مشابهة، من هذا القبيل أو ما يقرب منه، سواء كان ثمة نزاع قائم بالفعل، أو كان النزاع على وشك الحصول، أو كان قد قام و انتهى، بل وحتى لو لم يكن هناك نزاع قائم بالمرة أو احتمال لقيام نزاع. وتقضي المصلحة كما تقضي الضرورة في هذه الحالات بأن يتدخل القاضي - بما له من سلطة - لاتخاذ تلك التدابير أوللتصريح باتخاذها. ذلك أن الفرد - بحكم تنظيم المجتمع - ممنوع من اتخاذها بنفسه. ولاشك أن العدالة توجب - إزاء ذلك - أن تُزوّده الدولة بالوسيلة أو الوسائل اللازمة للمحافظة على حقوقه، إذ إن الخشية قائمة من أن انتظاره لحكم القضاء قد يؤدي الى أن يضيع حقه أو أن يضيع ضمانه.

لأجل ذلك كان لزاما أن تؤدي الدولة مهمتها في هذا المجال مادام قيامها ونشوؤها هو السبب في حرمان الفرد من اقتضاء حقه بيده. والدولة حين تمكن الشخص من الالتجاء إليها لاتخاذ هذه التدابير، إنما تكمل القاعدة التي توجب عليه الالتجاء إليها للحصول على الحماية القانونية، وتعمل في نفس الوقت على تحقيق رسالتها في ضمان الاستقرار للأفراد أي كفالة الأمن المدني، كما تساهم في تخفيف حدّة النزاع أو تجنب عواقبه، وذلك سواء كان اتخاذ هذه التدابير مطلوبا قبل عرض النزاع على القضاء، أو أثناء نظره، أو بعد صدور الحكم فيه.

من كل هذا يتبين لنا أنه فضلا عن الأعمال القضائية البحتة يمارس القضاة أعمالا ذات طبيعة ولائية. وهذه الأعمال ذات الطبيعة الولائية لا

تعتبر أعمالا أصلية أو أساسية، بل إن القاضي يمارس هذه الأعمال تكرما منه لأنها لا تدخل في وظيفته العادية، فهي تسمى بالأعمال التفضلية (Décisions gracieuses) لأنها تصدر تفضلا من القاضي كما يُسمّى الاختصاص بها بالاختصاص الإرادي (Juridiction volontaire)، على أساس أنه يستند الى إرادة الطالب الذي يلجأ باختياره الى القاضي ليمارس عملا يخرج من نطاق وظيفته الأصلية أو المعتادة.

ويباشر القاضي هذه الأعمال بما له من حق الولاية، إذ مصدر سلطة القاضي في ممارسة هذه الأعمال هو ولايته العامة، باعتباره واحداً من الحكّام أو وُلاة الأمور الذين يملكون توجيه الناس والسيطرة عليهم، تحقيقا لما فيه مصلحتهم ومصلحة المجتمع الذي ينتمون إليه، ومن هنا كانت تسمية هذه الأعمال بالأعمال الولائية، فهي أعمال تستند إلى ولاية القاضي.

خطة البحث : يتضمن هذا الموضوع المباحث التالية :

المبحث الأول : أسباب إسناد الأعمال الولائية للقضاة

المبحث الثاني : طبيعة الأعمال الولائية

المبحث الثالث : تقسيم الأعمال الولائية

المبحث الرابع : معيار التفرقة بين العمل الولائي والعمل القضائي

المبحث الخامس : مميزات النظام القانوني للعمل الولائي.

المبحَث الأول

إسناد الأعمال الولائية للقُضاة
ترجع إلى أسباب تاريخية وأسباب عملية

يرجع إسناد الأعمال الولائية للقضاة الى أسباب تاريخية وأسباب عملية، فمن الناحية التاريخية، نجد أن واضعي النظم السياسية القديمة لم يحرصوا على الفصل بين السلطات الثلاث : التشريعية والتنفيدية والقضائية، وتحديد أعمالها بحسب وظيفة كل منها، بل كانوا ينشئون الهيئات العامة ثم يوزّعون العمل فيما بينها توزيعاً لا يتلاءم دائما مع ما يجب أن تختص به كل هيئة، وقد بقي أثر هذا الخلط في النظم الحديثة، متمثلاً في تكليف القضاة بأعمال تخرج عن نطاق وظيفتهم التي تنحصر أصلاً وأساساً في القضاء، أي في الأعمال ذات الطبيعة القضائية البحتة.[1]

من هذا يتبيّن أن مردّ الأسباب التاريخية يرجع الى خلط واضعي النظم السياسية في تحديد أعمال كل سلطة من سلطات الدولة الثلاثة بما يتلاءم مع وظيفة كل منها. وقد كانت الوظيفة الولائية في العهود القديمة هي الأصل، إذ كانت المحاكم تأمر وكانت تستمد سلطتها في الأمر من الحاكم، الذي كان يفوّضها ذلك على نحو أو على آخر، حسب النظام السياسي القائم في الدولة، وبعدئذ نشأت سلطة الحكم أي الوظيفة القضائية وأصبحت هي الأصل.

ولكن يشفع في ذلك ـ وهذا هو الاعتبار العملي ـ أن هذه الأعمال تتصل بعملهم الأصلي على وجه أو آخر، كما أنها تتعلق بمصالح خاصة للأفراد تطبق عليها قواعد القانون الخاص، فضلا عن توافر ضمانات خاصة في القضاة، كالعلم بالقانون والخبرة بتطبيقه، وهذه الضمانات تشفع في تكليفهم بالقيام ببعض الأعمال التي تخرج عن وظيفة القضاء كالأعمال الولائية، وتسوغ إسناد هذه الأعمال إليهم وتجعل الالتجاء إليهم في هذه المسائل أيسر وأجدى وأكثر فائدة.

وقد أدّت هذه المبررات التاريخية والعملية إلى إسناد الأعمال الولائية للقضاة، رغم أن هذه الأعمال لاتندرج بطبيعتها في نطاق عملهم الأساسي، إذ إن الفقه يرى في إسناد هذه الأعمال الى جهة القضاء شذوذاً ظاهراً وخروجاً على مبدإ الفصل الدقيق بين السلطات وما يقتضيه من تحديد أعمال كل منها بما يتفق مع وظيفتها، وذلك لعدم اتفاق تلك الأعمال من حيث طبيعتُها مع وظيفة القضاء. ولكنه يرى أنه لا مفرّ من احترام هذه الأوضاع الموروثة والسير عليها لتعذّر الرجوع عنها ملتمساً الأعذار التي تبرر بقاء هذا الوضع أو تفسره.

كل هذا أدّى إلى أن يكون للقاضي في هذا الشأن سلطة جرى الفقه على تسميتها بالسلطة الولائية، إلا أن هذه السلطة ليست هي سلطته الأصلية في حسم الخصومات وإنما هي سلطة من نوع آخر، قد تكون مقترنة بسلطة القضاء، وإن كانت من طبيعة أخرى مغايرة.

المبحث الثاني

طبيعة الأعمال الولائية

البحث في طبيعة الأعمال الولائية هو المسألة الأساسية الأولى التي يثور حولها الجدل ويحتدم بشأنها الخلاف. وانعكس هذا النقاش على النظام القانوني لهذه الأعمال، الذي لا يتطابق تماماً والنظام القانوني للأعمال ذات الطبيعة القضائية البحتة ولا مع النظام القانوني للأعمال الإدارية، ولم يُجمع الفقه على طبيعة واحدة لهذه الأعمال، فنجد البعض يعتقد أن هذه الأعمال ذات طبيعة إدارية، ويذهب آخرون الى أنها أعمال ذات طبيعة قضائية، بينما يتّجه فريق ثالث الى أنها أعمال ذات طبيعة مختلطة. وقبل أن نستعرض هذه الاتجاهات الفقهية وما يُعتبر منها أكثر دلالة على حقيقة هذه الطبيعة،

نلاحظ أنه رغم اختلاف وجهات النظر وتشعبها فإنه يبدو أن ثمة فكرة مبدئية تدور حولها كل هذه الآراء، ومؤدّى هذه الفكرة أن السلطة الولائية المُسْنَدة إلى جهات القضاء لا تعدو أن تكون سلطة إدارية وأن العمل الولائي في جوهره يتمخض عملاً من أعمال الإدارة.[2]

الاتّجاه الأول : الأعمال الولائية ذات طبيعة إدارية

وهذا هو الاتجاه التقليدي والغالب في الفقه [3]، ويرى أنصاره أن الأعمال الولائية إنما هي أعمال إدارية، ويعتقدون أن إصطلاح «القضاء الولائي» (juridiction gracieuse) اصطلاح خاطئ ومتناقض، لأن الوظيفة الولائية ليست قضاء أصلاً، وأنه لا يمكن أن يوجد قضاء ولائي، ويفضّل بعضهم التعبير عن الوظيفة الولائية «بالوظائف غير القضائية» (les attributions non contentieuses) إذ استعمال لفظ (juridiction) يُعتبر في نظرهم استعمالاً غير صحيح لأنه في ذاته يدل على معنى القضاء.

والقاضي وَفقاً لهذا الاتجاه لا يعدو أن يكون موظفاً من موظفي الدولة أو عاملا من عمّالها يتخذ من التدابيرالإدارية ما يتلاءم مع وظيفته طبقاً لمقتضيات هذه الوظيفة، وبالتالي فإن العمل الذي يقوم به في هذا النطاق يُعتبر من قبيل الأعمال الإدارية. وغاية ما في الأمر أن القاضي بحكم انتمائه الى السلطة القضائية وتمتعه نتيجة لذلك بالاستقلال والحصانة وما يوفره له هذا المركز من ضمانات لا يمكن أن يوصَف عمله بأنه مجرّد قرار إداري كأي قرار أو عمل يصدر من موظف عادٍ. وبعبارة أخرى إن العمل الذي يقوم به القاضي في هذه الحالة هو عمل إداري من حيث الجوهر، لا يختلف عن العمل الإداري الذي يقوم به أي موظف تابع للسلطة التنفيذية، بل إن طبيعة العملَين واحدة، وإنما يتميز العمل الولائي بصدوره من قاضٍ، مما يُسبغ عليه صفة خاصة تقرّبه من الأعمال القضائية أو تدخله في عدادها لامن حيث النوعُ أو

الطبيعة، وإنما من حيث الأسلوب الواجب في معالجته وتنظيمه ، وعلى الأخص بالنسبة لإجراءات إصداره وبالنسبة للطعن فيه، خصوصاً إذا ما اتخذ هذا العمل الإداري شكلا قضائياً، أي صدر في صورة حكم قضائي، على غرار الأحكام التي تصدر من القضاء في الخصومات ابتغاء حسمها. فالعمل الولائي إذن هو عمل إداري في حقيقته، ولكنه ليس عملا إدارياً عادياً، إذ يمتاز بخصائص معيّنة لا ترجع الى طبيعته بل إلى مصدره.[4]

والنتيجة العملية لهذا الاتجاه أن الأعمال الولائية لا تخضع للنظام القانوني للأعمال القضائية، بل تخضع بصفة أساسية، للنظام القانوني للأعمال الإدارية[5] فلا تخضع الأعمال الولائية لنظام الطعن في الأحكام، ويجوز سحبها أو تعديلها، ولا تتمتع بحُجّية الشيء المقضي، ويجوز رفع دعوى بطلان أصلية ضدها، وكل ذلك يتفق وطبيعتها الإدارية البحتة.

وقد أدّى ببعض الفقهاء الى التوقف عن وصف الأعمال الولائية بأنها أعمال إدارية، فإن قيام القاضي بعمل من الطراز الإداري لا يعني أن عمله يعتبر عملاً إدارياً. نعم، إنه لا يفض نزاعا بالرجوع إلى قاعدة قانونية وإنما يأتي عملا من أعمال السيطرة أو السلطة. ويصدر في ذلك غالباً عن اعتبارات الملاءمة التي تملي عليه قراره في كثير من الأحيان. إلا أن المشابهة بين عمل القاضي وعمل رجل الإدارة تقف عند هذا الحدّ، فلا يمكن القول بأن وجود بعض وجوه الشبَه بين العملَين يكفي للقول بوحدة جوهرهما أو بأن لهما طبيعة مشتركة. ولهذا ذهب البعض إلى القول بأن العمل الولائي هو عمل قضائي، وإنما تكون سلطة القاضي فيه تقديرية أي يكون البتّ فيه متروكاً لمحض رأيه وتقديره، ولذلك أطلقوا على الأعمال الولائية اسم «أعمال القضاء التقديري» (actes de juridiction discrétionnaire) [6]

الاتجاه الثاني : الأعمال الولائية ذات طبيعة قضائية

وَفقاً لهذا الاتجاه تعتبر الأعمال الولائية أعمالا قضائية، إذ لا يوجد خلاف جوهري بين هذه الأعمال والأعمال القضائية، فهي جميعاً أعمال قضاء[7]، وإن كان ثمة اختلاف بين العمل الولائي، والعمل القضائي، فإن هذا الاختلاف ليس اختلافاً جذرياً في الطبيعة بل هو اختلاف في الدرجة، ولا يمكن تشبيه القاضي عند ممارسته للأعمال الولائية بالموظف الإداري، لأن القاضي لا يكون له لا الحرية (Ni la liberté) ولا التلقائية (Ni la spontanéité) التي تكون للموظف الإداري عند ممارسته لعمله، بل هو مقيّد بتطبيق القانون وبضرورة الالتجاء إليه. فالأعمال الولائية تتعلق بحماية حقوق الأفراد ومصالحهم، ولذلك فلا يوجد ما يمنع من النظر إليها كأعمال قضائية.

إن هناك مجموعة من الدلائل التي تكشف الطبيعة القضائية للعمل الولائي، فالتسمية القانونية للقضاء الولائي Juridiction volontaire ou gracieuse مستقرة في القانون المقارن وقديمة ترجع إلى القانون الروماني.

كما أنه من الناحية التشريعية فإن تنظيم قانون المسطرة وهو قانون القضاء المدني للأعمال الولائية للمحاكم، يعني خضوع النشاط الولائي للقواعد العامة المنظمة للنشاط القضائي. ووفقاً لهذا الاتجاه فإن هذه الدلائل تكشف عن الطبيعة القضائية للأعمال الولائية. ولكن لا يعني تمتع الأعمال الولائية بالطبيعة القضائية أنها تتطابق تماماً مع الأعمال القضائية، بل هما نوعان مختلفان من أعمال الوظيفة القضائية يتمتعان بالصفة القضائية.

وتتنوع أعمال الوظيفة القضائية وفقا لهذا الرأي الى أربعة أنواع هي : العمل القضائي، والتنفيذ القضائي، والقضاء الوقتي، والقضاء الولائي، ولهذه الأعمال جميعاً الصفة القضائية، إذ هي جميعاً تعمل من أجل الحماية القضائية للقانون ضد عدم فاعليته.

ويترتب على تمتع الأعمال الولائية بالطبيعة القضائية، أن هذه الأعمال تخضع بصفة أساسية للنظام القانوني للأعمال القضائية ، ولكن رغم ذلك فإنها تتميز بإجراءات خاصة، ومن الممكن أن تخضع لقواعد مختلفة، مثل جواز الطعن فيها بالبطلان بطريق الدعوى الأصلية، لأنها لا تحوز حُجّية الأمر المقضي.

الاتجاه الثالث : الأعمال الولائية ذات طبيعة مختلطة.

وذهب البعض الآخر من الفقهاء إلى القول بأن العمل الولائي هو عمل ذو طبيعة مختلطة، فهو في مرحلة وُسْطى بين العمل الاداري والعمل القضائي، إذ ينتسب للأول بموضوعه، وينتمي للثاني بشكله ومصدره، فهو إذن مزيج من العملَين وله طبيعة خاصة [8].

إن العمل الولائي هو العمل الذي يفرغ في قالب قضائي ويصدر بإجراءات مختصرة، والعبرة هي بكيفية أو أسلوب أداء الحماية القضائية المطلوبة. إنه أسلوب ولائي في منح الحماية القضائية . يتميز عن الأسلوب العادي في أنه أسلوب مختصر وليست له شكليات معينة جامدة أو محددة بذاتها. والعمل الولائي لا يدخل بطبيعته في نطاق الوظيفة القضائية، وليس المفروض أن يقوم به القاضي، ولكن مع ذلك رؤي أن يُعهد به إليه لما تتوافر في شخصه من صفات العلم بالقانون والكفاءة والحيدة والنزاهة.

إن الفارق بين العمل الولائي والعمل القضائي فارق في الدرجة، وليس فارقاً في الطبيعة. فالأعمال القضائية إجراءاتها أكثر تعقيداً من إجراءات العمل الولائي. والخصم في العمل القضائي يتمتع بضمانات أكبر من ضمانات الخصم في العمل الولائي. ويترتب على ذلك أن حُجّية العمل القضائي أقوى من حُجّية العمل الولائي لدرجة أن البعض يذهب الى أن العمل الولائي لا حُجّية له. وهذا غير صحيح، فللعمل الولائي حجية وقوة تنفيذية . كل ما في الأمر

أنه يجوز إلغاء العمل الولائي أو تعديله إذا اقتضت الظروف ذلك . ولكن هذا الإلغاء أو التعديل يختلفان عن سحب أو تعديل القرار الإداري.

ممّا سبق يتبين أن العمل الولائي وفقاً لهذا الاتجاه لايُعتبر عملاً قضائياً بالمعنى الضيّق وإنما هو من قبيل سياسة أمور الناس وتدبيرها ، إذ لا يُصدر القاضي بشأن هذا العمل حكماً بالمعنى الدقيق ، كما أنه لا يقوم بعمل إداري محض، كالأعمال التي يقوم بها الموظف العادي التابع للسلطة التنفيذية، وإنما يتخذ التدبير الملائم على أساس من تقديره للاعتبارات المختلفة التي يراها ماثلة أمامه، وله في هذا المجال سلطة واسعة لأن مهمته هنا إنما تقوم على أساس الملاءمة لا على أساس تطبيق قواعد قانونية ينزل حكمها على واقعة معيّنة ويفض بها نزاعاً قائماً.

وذهب البعض من الفقهاء إلى القول بأن العمل الولائي هو عمل قضائي إداري على أساس أن للقضاء وظيفة مزدوجة، فهو يقوم أحيانا بأعمال قضائية، وهي الأحكام بمعناها الصحيح، ويقوم أحيانا بأعمال إدارية، وهي الأعمال الولائية، فهذه الأعمال ليست إذن من قبيل الأعمال الإدارية التي يقوم بها عمّال السلطة التنفيذية وإنما هي أعمال إدارية في نطاق سلطة القضاء، ولذلك يمكن أن يُطلق عليها اسم «أعمال الإدارة القضائية» «actes d'administration judiciare» أو «actes administratifs judiciaires».

فَسُلطة القاضي إذن في مجال الأعمال الولائية هي بحسب هذا الرأي سلطة إدارة على كل حال وليست سلطة قضاء، وعمله في هذا المقام ليس فضّ المنازعات القائمة بل هو منع المنازعة والحيلولة دون قيامها أو دون تفاقمها ، فهو إذن عمل (بوليسي) من أعمال الضبط أو من أعمال الأمن، وإنما يُعهد به إلى سلطات الأمن والضبط الإدارية لأنه يتعلق بالأمن القضائي (Police Judiciaire) بحكم اتصاله بنزاع مدني قائم أو متوقّع قيامه أمام

القضاء. فهو إذن من تدابير الأمن المدني الذي يختص بها القضاء نتيجة لاختصاصه بأصل المنازعة التي يراد اتخاذ تلك التدابير من أجلها أو بسببها أو بمناسبتها. ومؤدى ذلك أن سلطة القاضي الولائية هي سلطة تبعية تقررت له كامتداد للسلطة الأصلية في حسم المنازعات أي سلطة القضاء أو الحكم
Prolongement accessoire de la juridiction contentieuse

وَوفقاً لهذا الاتجاه نجدالفقيه سينيول[9] يعرّف الأوامر على العرائض - وهي من أهم التطبيقات النموذجية لسلطة القاضي الولائية - بأنها إجراءات بوليسية لها صفة مؤقتة: L'ordonnance sur requête est une mesure de police ayant un caractère provisoire وطبقاً لهذا الاتجاه نجد أن سلطة القضاء تشتمل على شقين متلازمين لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، وهما سلطة الحكم وسلطة الأمر والّإدارة[10]. وكونُ سلطة القضاء تتضمن سلطة الأمر والإدارة لا يعني أن الوظيفةَ الإدارية في الدولة موزعة ما بين السلطة التنفيذية والسلطة القضائية بحيث تقوم كل منهما بقسط من أعمال هذه الوظيفة، وإنما يَعني أن السلطة القضائية بحكم تكوينها وبحكم طبيعة وظائفها تنطوي على قسط من السلطة الادارية.

الأعمال الولائية تتمتع بطبيعة خاصة مختلطة تجمع بين الطبيعة القضائية والطبيعة الإدارية :

يتبيّن من كل ما سبق أن الأعمال الولائية لا تتمتع بطبيعة تماثل تماماً الطبيعة القضائية البحتة ولا الطبيعة الإدارية البحتة، بل تتمتع هذه الأعمال بطبيعة خاصة مختلطة تجمع بين الطبيعة القضائية والطبيعة الإدارية ، وهذه الطبيعة الخاصة المختلطة هي التي تفسّر لنا النظام القانوني لهذه الأعمال، ذلك النظام الذي لا يماثل تماما النظام القانوني للأعمال القضائية، كما أنه لا يماثل النظام القانوني للأعمال الإدارية، ولكن النظام القانوني لهذه الأعمال يعكس الطبيعة الخاصة المختلطة لها[11].

إن سلطة الحكم في الأعمال الولائية يداخلها حتماً شيء من سلطة الأمر، بل إن تكوين الأحكام القضائية ذاته يفترض بالضرورة احتواءها على عنصر الأمر والالتزام باعتباره أحد مقوّماتها، وهو الذي يزوّدها بقوة التنفيذ، وتثبت لها به الصلاحية للتحقق العملي، مما يؤكد أن سلطة الأمر تقترن بسلطة الحكم اقتراناً لا يمكن فصم عُراه.

إن القاضي عندما يمارس سلطته الطبيعية وحدها دون أن يتغلغل في الخصومة ليحسمها، أو حتى خارج نطاق الخصومة، أو بفرض عدم وجود خصومة، فإنه إنما يفعل ذلك بصفته حاكماً من الحكّام أو والياً من الوُلاة، ومن ثمّ تكون سلطته في هذا المقام ولائية محضة، أما إذا شفع ذلك بحسم الخصومة فإنه يستخدم عندئذ سلطته المزدوجة ويكون بهذه المثابة والياً وقاضياً في آن واحد، ويكون ما يقرره حكماً قضائياً من جهة إذ يقرر الحق طبقا للقانون (وهذه هي مهمته كقاضٍ) وأمراً ولائياً من جهة أخرى إذ يلزم الخصم باحترام الحق أو يأمره بأدائه أو ينهاه عن المساس به أو التعرض له[12].

إنّ عمَل القاضي قد يكون مجرّد إثبات واقعة، كما في تحقيق الوفاة والوراثة، أو إثبات الغيبة والفقد بالنسبة للغائب والمفقود، وقد يكون عمل القاضي هو اتخاذ تدبير وقائي لحماية بعض الأشخاص وخاصة ناقصي الأهلية كما في حالة إقامة وصيّ على قاصر، أو حالة الحجر على سَفيه أو مَعتوه أو مجنون، ويتصل بكل هذا أيضا مايقوم به القضاة من الإشراف والرقابة على أعمال الأوصياء والقوام، ومن إمدادهم بالتوجيهات اللازمة لرعاية مصلحة عديمي الأهلية أو ناقصيها، فيدخل في ذلك الإذن بإبرام تصرف معيّن أوالإذن بالتقاضي، كما يدخل أيضا في هذا الباب ما يقرره القضاة بالنسبة لمحاسبة الأوصياء والقوام.

وإذ ا مضينا في تعقّب الأعمال الولائية، نجد أن عمل القاضي في نطاق الخصومة القضائية ذاتها قد يكون قاصراً على اتخاذ الإجراءات الكفيلة بسير الخصومة في مجراها القانوني كالتأجيل لإعادة الاستدعاء أو لتصحيح شكل الدعوى أو للاطّلاع أو الكفيلة بتهذيب مجرى الخصومة بما يتفق مع ملابساتها أو ظروف أطرافها، وكل هذه الإجراءات لا يمكن أن تدخل في نطاق حسم الخصومة وإنما هي تتعلق بإدارتها أو تنظيمها. وكذلك الأمر بالنسبة لإجراءات التنفيذ حيث يقوم القاضي بدور كبير في تنظيمها وفقاً لمقتضيات الأحوال، كالحجز والحراسة القضائية.

المبحث الثالث

تقسيم الأعمال الولائية

لقد كان تنوّع الصوّر وتعدّد الحالات التي يمارس فيها القاضي سلطته الولائية سبباً في اهتمام بعض الفقهاء بحصر هذه الصور وتعدّد هذه الحالات، وسنتعرّض بإيجاز لبعض محاولات الفقه في تصنيف وتقسيم الأعمال الولائية، هذه المحاولات التي تشتمل على أهم الأعمال الولائية.

أولاً : عَمد الفقيه فينريوز[12] الى تقسيم الأعمال الولائية التي أطلق عليها اسم «الأعمال القضائية البسيطة» (simples actes judiciaires) وقد ردّها إلى أقسام ثلاثة :

1- يتضمّن القسم الأول الأعمال التي تتصل بتسيير مَرفق القضاء مثل تنظيم سَيْر الجلسات وتوزيع القضاة على الأقسام والدوائر المختلفة، وتنظيم سير الجلسات والتقرير بجعل الجلسة سرية.

2- أما القسم الثاني فيشتمل على الأعمال التي تتصل بخصومة قائمة، وتهدف الى تنظيم سير الخصومة وتيسير المُضيّ فيها أو الانتهاء منها.

3- أما القسم الثالث فيتضمن أعمالاً مختلفة من حيث موضوعها وتهدف إلى تحقيق رقابة أو وصاية على المصالح الخاصة.

ثانياً : ذهب الفقيهان سولوس وبيرو[13] الى أنه من الممكن تصنيف اختصاصات القاضي الولائية رغم صعوبة محاولة حصر هذه الأعمال لتعددها وتنوعها، وهذا التصنيف يتضمن أربعة أقسام :

1- يشمل القسم الأول الحالات التي تكون مساهمة القاضي فيها مطلوبة لإبرام التصرفات الخاصة أو إحكام صياغة هذه التصرفات. ذلك أن القانون يستلزم بالنسبة لبعض التصرفات أن يتم إجراؤها أمام القاضي، لكي تضفى عليها الرسمية، كما في رسو المزاد. وقد يتدخل القاضي للتصديق على بعض الاتفاقات أو القرارات التي سبق اتخاذها قبل عرضها عليه حتى يتمكن من مراقبة سلامتها ومطابقتها للقانون ويتحقق من عدم مساسها بمصلحة بعض الأشخاص وبوجه خاص ناقصي وعديمي الأهلية.

2- ويشمل القسم الثاني الحالات التي يكون المقصود من الالتجاء إلى القاضي فيها هو الحصول على إذن منه بإجراء تصرف معيّن كالإذن بإعلان الخصم في ميعاد قصير، أو بإيقاع حجز تحفظي أو بإجراء حجز ما للمَدين لدى الغير دون أن يكون بيد المَدين سنَد تنفيذي.

3- ويشمل القسم الثالث الأعمال الولائية التي يقوم بها القاضي بقصد تحقيق الرقابة على بعض الوثائق العامة، مثل إثبات الغيبة و الوفاة وتصحيح الأخطاء في وثائق الحالة المدنية.

4- ويشمل القسم الرابع الأعمال الولائية التي تتمثل في اتخاذ بعض القرارات لضمان حسن سَير مَرفق القضاء، مثل تحديد مواعيد الجلسات، وتنظيم جدول الجلسة، والتأجيل إلى جلسة معيّنة يحددها القاضي، وحصر جداول الخبراء بالمحكمة.

ثالثاً : وذهب الفقيه الفرنسي جْلاسون[14] إلى تقسيم الأعمال الولائية الى أربعة أقسام :

1- القسم الأول : ويتضمن الأعمال التي تنحصر في مجرد التوثيق أو التصديق، حيث يتعلق الأمر بإثبات التصرفات التي تجري أمام القاضي مثل التبني ورسو المزاد. ويقول جْلاسون إن هذه الحالات كانت هي الغالبة في القانون القديم لأن أغلب العقود الرسمية كانت تتم أمام القاضي غير أن الموثِّقين حلّوا محلّ القضاة في إثبات العقود وتوثيقها، إلا أن هذا الشِّقّ من السلطة الولائية لا تزال له أهميتُه، خاصة إذا أدخلنا فيه العقود القضائية وهي اتفاقات تتم أثناء الخصومة أمام القاضي الذي يقوم بإقرارها.

2- أما القسم الثاني : فَيشمل أعمال القضاة التي يكون موضوعها حماية عديمي وناقصي الأهلية والغائبين.

3- أما القسم الثالث : فيتضمن أعمالاً يكون الغرض منها ممارسة إجراءات رقابة للصالح العام مثل تصحيح و ثائق الحالة المدنية، وأحكام إثبات الوفاة.

4- أما القسم الرابع : فيشمل التدابير الوقتية والتحفّظية التي يأذن أو يأمر بها القُضاة خارج نطاق الخصومة في الحالات المنصوص عليها قانونا وفي الحالات المماثلة كتدابير الحراسة والإدارة المؤقتة. وهنا يمارس القضاة نوعاً من الوصاية العامة "Tutelle Générale" التي تمكّنهم من حماية الحقوق المهددة بالخطر في ظروف غير متوقعة.

رابعاً : ويرى الفقيهان كُوشْ وفَنْسان[15] أنه يمكن تقسيم الأعمال الولائية إلى أربعة أقسام :

1- القسم الأول : يكون تدخل المحكمة فيه لفحص بعض التصرفات وإسباغ الصفة الرسمية عليها، كما هو الحال في التبنّي والصلح وفي التفاليس.

2- القسم الثاني : يكون الالتجاء إلى القاضي فيه مقصوداً به تلمّس الحماية كما هو الشأن بالنسبة لحماية عديمي الأهلية وناقصيها، أو حماية بعض الأفراد كتعيين مدير مؤقت أو حارس أو مصفي.

3- القسم الثالث : يشمل حالات التدخل القضائي الحاصلة أثناء سير الخصومة ولكنها تكون مفتقرة إلى السِّمة القضائية، فهي أعمال تسهّل تحقيق الدعوى وسيرها أو تكون من مقدماتها، ويدخل ضمن هذه المجموعة الأحكام التحضيرية والتمهيدية المتعلقة بتحقيق الدعوى وكذلك الأحكام الوقتية، والأوامر على العرائض (Les ordonances sur requêtes) .

4- القسم الرابع : وتندرج فيه الأعمال المتصلة بسير العمل في المحكمة ذاتها Les actes qui sont relatifs au fonctionnement même du tribunal كتوزيع العمل بين القضاة وتنظيم الجلسات وإدراج القضايا في جدْول الجلسة.

خامساً : ويرى الفقيه الدكتور أحمد أبو الوفا[16] أنه يمكن إرجاع الأعمال الولائية التي يقوم بها القضاء إلى ما يلي :

1- إثبات التصرفات والعقود التي تتم في مجلس القضاء والتصديق عليها كالحكم برسو مزاد العقار.

2- ما يقوم به القضاة من الأمر باتخاذ الإجراءات الوقتية أوالتحفظية دون أن يمس أصل الحق، كالأمر بوضع الأختام.

3- الأعمال التي تقوم بها المحاكم لحفظ أموال القاصرين والمحجور عليهم والغائبين كتعيين الأوصياء والقوام والفصل في حساباتهم.

4- ما تجريه محاكم الأحوال الشخصية من الأعمال الإدارية المتعلقة بحالة الإنسان الشخصية مثل تحقيق الوفاة وإثبات الوراثة وعقد الزواج.

سادساً : ويرى بعض الفقهاء [17] أن مجال الأوامر على العرائض مختلف بطبيعته عن مجال الأحكام التي تصدر في دعوى بين طرفَيْن متواجهين في نزاع على حق أو مركز قانوني، وأن حالات « الاستئمار » أي طلب أمر على عريضة من القضاء تكون حيث يستلزم القانون لإمكان اتخاذ اجراء تحفظي « أمراً » من القضاء بذلك، أو حيث ينبغي «استئذان» القضاء للقيام بعمل قانوني أو إجراء قضائي أو القيام به على نحو دون آخر، أو حيث تجب « مصادقة » القضاء على تصرف قانوني أو على قرار ولائي، وبشرط ألا يكون ثمة «نزاع» قائم على شيء من ذلك من قبل، ولا يكون الالتجاء إلى القضاء للحصول على أمره أو إذنه أو مصادقته بدعوى، وإنما يكون الالتجاء إلى القضاء بعريضة تقدم إليه من ذي الشأن مبيناً بها المطلوب وما يبرره، ويجيب عليها القاضي بالقبول أو الرفض دون سماع من قَد يَعْنيه الأمر ممن عدا طالبه.

سابعاً : ويرى بعض الفقهاء[18] أنه يمكن حصر الأعمال الولائية فيما يلي :

1- إثبات التصرفات والعقود التي تحصل في مجلس القضاء والتصديق عليها كضبط الإشهادات، وتوثيق العقود.

2- ما تقوم به جهات القضاء لحفظ أموال القصر والمحجور عليهم والغائبين.

3- ما للمحاكم الشرعية من الولاية العامّة على الأوقاف مثل إقامة الناظر على الوقف والإذن له بتعمير أعيانه واستبدالها.

4- ما تجريه محاكم الأحوال الشخصية من الأعمال الإدارية المتعلقة بحالة الإنسان الشخصية مثل تحقيق الوفاة وإثبات الوراثة وعقد الزواج.

5- الإجراءات التحفظية أو الوقتية التي تأمر بها المحاكم حماية للحقوق دون أن تتعرض بها للفصل في خصومة متعلقة بأصل الحق.

ثامناً : ويرى فريق آخر من الفقهاء[19] أنه يمكن ردّ الأعمال التي يقوم بها القضاء في حدود وظيفته القضائية إلى الأنواع الثلاثة الآتية :

1- إثبات الإشهادات والإقرارات أي التوثيق.

2- ما يقوْم به القضاء من أعمال بقصد صيانة واستثمار أموال عديمي وناقصي الأهلية والغائبين.

3- مايقوم به القضاء من اتخاذ الإجراءات الوقتية أو التحفظية بعيدا عن كل منازعة قضائية كالأمر بوضع الأختام على التّركات وإقامة حرّاس للمحافظة على المحلات التجارية وذلك بقصد حماية الحقوق المعرضة للخطر.

تاسعاً : ويستخلص الأستاذ عبد الباسط جميعي[20] من تصنيف الأعمال الولائية في فرنسا ومصر أو في غيرهما من البلاد التي تتشابه به معهما في تشريعهما أن هذه الأعمال يمكن أن تُردّ الى أصول ثلاثة :

1- التوثيق و التصديق ، حيث يكون عمل القاضي مجرّد إثبات لما تمّ أمامه من تصرف أو إجراء، أو يكون عمله تصديقاً على تصرّف تمّ خارج مجلس القضاء وعرض على المحكمة لفحصه و للتعرف على مدى «نظاميته» ومطابقته للقانون.

2- الإذن والأمر، حيث يكون عمل القاضي هو إزالة عائق يحول صاحب الشأن من اتخاذ إجراء أو إبرام تصرف فيلجأ إلى القاضي ليصرح له بذلك

ويكون إذن القاضي هو السبيل الى زوال المانع أو حيث يكون عمل القاضي هو إصدار الأمر باتخاذ تدبير معيّن حيثما يكون ثمّة مقتضى لذلك كما هو الشأن بالنسبة لأمرالحجز التحفظي أو الأمر بوضع الأختام.

3- الرقابة والضبط حيث يكون عمل القاضي هو مراقبة بعض التصرفات أو ضبط بعض المسائل، بما يؤدي إلى التحقق من سلامتها ومطابقتها للقانون كما هو الشأن في مراقبة الأولياء و الأوصياء والقوام لضمان حماية الضعفاء من ناقصي الأهلية أو عديميها ومن إليهم.

يتبين من كل ما سبق أن السلطة الولائية للقضاة تنحصر في التوثيق والتصديق، والإذن والأمر، والرقابة والضبط.

المبحث الرابع

معيار التفرقة بين العمل الولائي والعمل القضائي

حاول الفقهاء وضع معيار حاسم لتمييز العمل الولائي عن العمل القضائي بالمعنى الضيق، وترتد المعايير المختلفة التي اقترحها الفقهاء إلى فكرتين أساسيتين: إحداهما شكلية تعتدّ بالإجراءات التي تتبع في الالتجاء إلى القاضي، والأخرى موضوعية، تجعل العبرة في التفرقة بين العمل الولائي و العمل القضائي بطبيعة التصرف الذي يصدر عن القاضي، ونحاول فيما يلي عرض هذه المعايير بإيجاز.

أولاً: معيار عدم وجود خصم.

يأخذ بهذا المعيار كثير من الفقهاء[21]. ولأجل ذلك يُعتبر هو المعيار السائد، ويرى أنصاره أن العمل الولائي هو الذي يصدره القاضي بلا نزاع ولا خصم فهو يصدر بعيدا عن أي نزاع أو منازعة ودون وجود أي خصم Absence

du contradicteur ويعتمد هذا المعيار على الاجراءات المتبعة أمام القاضي، فإن تمّت المجابهة بين الخصمين كان القرار الصادر في الخصومة حكماً أو عملا قضائياً وإلا فهو مجرّد قرار أو عمل ولائي.

والعمل الولائي وَفْق هذا المعيار يصدر قبل أن تثور المنازعة أو بعد انتهاء المنازعة، وحتى إذا صدرت أثناء منازعة قائمة فإنها تصدر في نطاق آخر مستقل عن نطاق المنازعة نفسها، ولا تؤدي إلى إنهاء هذه المنازعة ولا تقضي على الخصومة ولا تُسفر عن تقرير الحق وإسناده لصاحبه، وإنما هي وسيلة إلى اتخاذ تدابير وقتية للمحافظة على الحق أو الكشف عنه أو لحفظ الأمن المدني دون مساس بأصل الحق و دون أن تؤثر في جوهره [22].

ثانياً : المعيار الشكلي الإجرائي

ينظر بعض الفقهاء إلى العمل الولائي نظرة شكلية، فيحاولون تمييز هذا العمل بالإجراءات التي ينبغي أن تتبع لإصداره [23]، إذ يصدر هذا العمل بناء على عريضة تُقدم للقاضي و لا تُعلن إلى طرف آخر، ويصدره القاضي بلا تحقيق وبلا تسبيب، وفي غرفة المشُورة وليس في جلسة علنية، كما أنه يتخذ دون حاجة إلى سماع وجهة نظر الأشخاص الذين قد تتأثر مصالحهم بالقرار الذي يصدره القاضي ولا توجد في الخصومة الولائية مواجهة بين طرفين، وهذا يرجع إلى أنه لا توجد سوى مصلحة واحدة وهي مصلحة طالب القرار وهو الطرف الوحيد في الخصومة،، وذلك على خلاف الخصومة القضائية التي تتميز بوجود مصلحتين متعارضتين لطرفين مختلفين، كذلك فإن العمل الولائي يصدر في شكل أمر وليس في شكل حكم.

ثالثاً : معيار سلطة القاضي

يرى بعض الفقهاء أن القاضي يتمتع في العمل الولائي بسلطة تقديرية أوسع من تلك التي يتمتع بها في العمل القضائي، وذلك لأن عمل القاضي

الولائي هو عمل إداري محض يقوم على أساس الملاءمة وهو يقرر للمستقبل في حين أنه في قضاء المنازعات يقرر حقوقا سابقة "Dans la Juridiction contentiseuse, le juge apprecie des droits antérieurs, en matière gracieuse, il ordonne des mesures en vue de l'avenir" إن القاضي في العمل الولائي يشبه الموظف الإداري من حيث اتساعُ سلطته، إذ هو لا يلتزم بإجراء تحقيق أو بالاعتماد على الوقائع التي تقدّم إليه بواسطة الخصوم، كما لا يتقيّد بقواعد الإثبات المقررة قانونا ويصدر قراره على أساس اعتبارات الملاءمة ، بل إنه يستطيع أن يصدر أمره وفقاً لمعلوماته الشخصية[24]. أما في العمل القضائي فإن سلطة القاضي مقيّدة، فهو ملزَم بتحقيق ادعاءات الخصوم وبضرورة الاعتماد على الوقائع التي تُعرض عليه من الخصوم، إذ لا يتمتع في هذا العمل بسلطة تقديرية تماثل تلك السلطة التي يتمتع بها في العمل الولائي[25].

رابعاً : معيار عدم تمتع الأمر الولائي بحجّية الأمر المَقضي

ذهب البعض من الفقهاء[26] الى أن ما يميّز العمل الولائي هو عدم تمتعه بحجّية الأمر المقضي، ومن ثمّ يجوز للقاضي الرجوع فيه، كما يجوز الطعن فيه بدعوى بُطلان أصلية .

خامساً : المعيار العُضوي

وفقاً لهذا المعيار يمكن التعرف على العمل الولائي عن طريق القاضي المختص بإصداره وهو قاضي الأمور الوقتية الذي يمارس اختصاصه في غرفة المشورة.

سادساً : معيارالأسلوب الولائي

وَفقاً لهذا المعيار ينبغي لتمييز العمل الولائي النظرُ إلى كيفيته أو أسلوب أداء الحماية القضائية المطلوبة. فإذا كان العمل القضائي يتمّ وفقا

لأسلوب قضائي، فإنه يوجد أيضا أسلوب ولائي في منح الحماية القضائية. والفكرة الأساسية في هذا الأسلوب الولائي أنه أسلوب مختصر، لكن ليست له شكليات معيّنة جامدة أو محددة بذاتها. [27]

سابعاً : معيار الدَّوْر المُنشئ

يرى بعض الفقهاء[28] أن العمل الولائي يتميّز بدوره المنشئ، فهو يرمي دائما الى إنشاء مركز قانوني جديد، وهو دائما ذو أثر مُنْشئ، في حين أن العمل القضائي محلّه رابطة قانونية سابقة.

إن الكثير من الأعمال الولائية أعمال منشئة، مثل القرار بتعيين نائب عن عديم الأهلية أو عزله، وإعطاء الإذن للقاصر للقيام بعمل أو أعمال معينة. والاهتمام بالأثر المنشئ للعمل الولائي، واعتباره عنصراً حاسماً في تمييزه عن الأعمال الأخرى، جعل البعض يذهب إلى اعتبار الأعمال القضائية العادية ذات الأثر المنشئ أعمالاً ولائية.

إن العمل الولائي لا يفترض رابطة قانونية سابقة وإنما يرمي إلى معاونة الفرد على تحقيق إرادته، فإنه لا يفترض خصمين، ورغم أن العمل الولائي قد يؤدي إلى الإضرار بمصلحة شخص، ولكن هذا الشخص الآخر ليس خصماً، لأنه لا توجد رابطة قانونية سابقة بين الشخصين، تخوّل أحدهما حقّاً يقوم القضاء بإعماله، أما العمل القضائي فإنه يفترض دائما وجود خصمين يتوقع أحدهما حماية مصلحته ضدّ الطرف الآخر[29] ويقوم القاضي بالحلول على أحدهما لتحقيق هذه الحماية نظرا لتحريم الدفاع الخاص. ورغم أن العمل القضائي قد لا يتطلب حضور الخصمين إلا أنه يتطلب دائما وجودهما. ولذلك فإن الحكم الغيابي يُعتبر عملا قضائياً، إذ هو وإن صدر في غيبة المدعى عليه، فإنه يفترض وجود مدّعى عليه، فالعمل القضائي يصدر دائما ضد أو في مواجهة خصم آخر [30].

ثامناً : معيارالتفرقة بين الوسيلة والنتيجة

يرى البعض من الفقهاء[31] أن معيار التفرقة بين العمل الولائي والعمل القضائي ينحصر في التمييز بين الوسيلة و النتيجة، فإذا كان عمل القاضي يتمخّض عن نتيجة قررها على أساس بحثه للمنازعة المطروحة عليه و قيامه بتطبيق القانون على ما ثبت لديه من الوقائع، فإن عمله في هذا المقام يعتبر قضاء أي من قبيل ممارسة سلطة الحكم، ولا يمنع ذلك من اقتران قضائه هذا بأمر يصدره بموجب ما لَه من سلطة الأمر، ليثبت به قضاءه ويجعل له قوة الإلزام.

أما إذا كان عمل القاضي مجرّد وسيلة للكشف عن الحق، أو لحفظ الحق، أو لضمان مطابقة تصرّف معيّن أو مركز قانوني معين للقانون، فإن عمله في هذا المقام لا يعدو أن يكون عملاً ولائياً نابعاً عن سلطة الأمر المسندة إليه بالضرورة بحكم وظيفته.

ولا يعدّ عمل القاضي في هذا المقام مجرّد عمل إداري، لأن وظيفة القاضي تجعل منه، حتى في حالة عدم وجود نزاع، رقيباً على تصرفات الأفراد، يكمّل بسلطته ما قد تفتقر إليه إرادتهم من فاعلية وقوة، ويراقب أعمالهم لضمان عدم خروجها عن الإطار القانوني، ويزوّدهم ـ بموجب ما لَهُ من سلطة ـ بالتدابير التي تكفُل استقرار مراكزهم الواقعية، أو التحفظ لحقوقهم، إلى أن يتّسع له الوقت لحسم منازعاتهم.

فسلطة القاضي الولائية، على تعدد حالاتها وتشعب جوانبها، ترتدّ إلى فكرة جامعة تربطها وهي فكرة الوصاية القانونية على المصالح الفردية "La tutelle d'intérêts légitmes" وهذه الوصاية القانونية ترتبط أيضا بسلطة القاضي في الحكم على أساس أن سلطة القاضي في الحكم وسلطته في الأمر، تشتركان في أن المقصود بهما هو كفالة العدل، وإزالة العوائق التي تعترض

سيادة القانون، فطبيعة العملين واحدة، غير أن طريقة ممارستها تختلف، والآثار التي تتولد عنها تختلف أيضاً، فأعمال القاضي النابعة عن سلطة الأمر هي أعمال وسيلية، لا تعدو أن تكون سُبُلاً يتخذها لأداء رسالته، ولذلك كان من حقه أن يستبدل وسيلة بوسيلة. و من هنا كان من مميزات العمل الولائي أنه لا يتمتع بالحجّية وأنه يجوز للقاضي العدول عنه أو الرجوع فيه، وأنه يجوز الطعن فيه بالبطلان، بدعوى أصلية، إلى غير ذلك من الآثار الخاصة بالعمل الولائي الناشئة عن كونه عملا من أعمال الإرادة.

أما أعمال القاضي الصادرة عن سلطة الحكم فإنها نتائج خالصة عن بحث وتطبيق لقاعدة القانون، ومن ثم فإنها تقيّد القاضي نفسَه، وتكون لها الحجّية التي لا تجيز له العودة إلى مناقشتها، أو العدول عنها، لأنه هنا محكوم بعمله، ودَوْره فيه دور سلبي، وتقريري، ولا دَخل لإرادته فيه.

يتضح مما سبق أن القرار الولائي وفقاً لهذا المعيار لا يتضمن سوى سلطة الأمر (الإلزام) دون ما تقرير للحق، أما القرار القضائي فإنه يتضمن تقرير الحق مقرونا بالإلزام. وأن المميّز للعمل الولائي هو أنه عمل وسيلي منبثق من سلطة الأمر التي يتمتع بها القضاة.

والحقيقة أن سلطة القاضي الولائية هي سلطة واسعة المدى متشعبة الجوانب، فهو يلعب فيها دور المنظم والموثّق والمصدّق، كما أنه يستخدمها في الحماية والرقابة، بحيث يحقّ القول بأنّ له وصاية قانونية على الأفراد، تُخوّله سلطة الأمر والنهي، وتعطيه الحق في أن يأذن أو لا يأذن بإجراء بعض التصرفات.

ولا يمكن أن نتصوّر وجود جهات قضاء ينحصر عملها في تقرير الحقوق، ولا تتمتع بالسلطة الولائية، لأن ذلك ينتقص من جوهر وظيفتها، فالسلطة الولائية مُسنَدة إلى القضاة إلى جانب سلطتهم في الحكم وحسم

المنازعات وتقرير الحقوق بصورة حتمية، بمعنى أن سلطة القضاء لا يمكن أن تكون إلاّ مزدوجة تقترن فيها سلطة الأمر بسلطة القضاء.

إذا كانت معايير التفرقة بين العمل الولائي والعمل القضائي قد تعدّدت وتضاربت إلى حدّ حَداَ ببعض كبار الفقهاء إلى القول بأنه يصعب الاكتفاء منها بمعيار واحد، وأنه ينبغي الجمع بين هذه المعايير كلها وبين بعض منها، حتى يمكن التمييز بين العمل القضائي وغيره، فإننا نعتقد أن أفضل طريقة لتمييز العمل الولائي تتمثل في ضرورة النظر إلى شكل العمل ومضمونه في نفس الوقت، فلا يكفي أن نكتفي بشكل العمل ولا نهتم بمضمونه أو العكس، بل لابد من المزج بينهما. فمن حيث الشكل يتميز العمل الولائي بأنه يصدر طبقاً لإجراءات مختصرة لا تماثل الإجراءات التي تُتبع في إصدار العمل القضائي، إذ للعمل الولائي نظامه الإجرائي الخاص ومسطرته الخاصة.

إن الفارق بين العمل الولائي والعمل القضائي فارق في الدرجة، وليس فارقاً في الطبيعة. فالأعمال القضائية إجراءاتها أكثر تعقيداً من إجراءات العمل الولائي. والخصم في العمل القضائي يتمتع بضمانات أكبر من ضمانات الخصم في العمل الولائي، ويترتّب على ذلك أن حجّية العمل القضائي أقوى من حجّية العمل الولائي. كما أن المرحلة الولائية قد تكون في كثير من الأحيان مجرّد تمهيد للمرحلة القضائية، وإن الكثير من الأعمال الولائية أعمال مُنشئة. ويجب أن تكون العبرة بكيفية أو أسلوب أداء الحماية القضائية المطلوبة.

المبحث الخامس

مميزات النظام القانوني للعمل الولائي

اتضح لنا من خلال دراسة طبيعة الأعمال الولائية أن هذا النظام يُعتبر مرآة عاكسة للطبيعة الخاصة التي تتمتع بها الأعمال الولائية، تلك الطبيعة

التي هي مزيج من الطبيعة القضائية والطبيعة الإدارية، ولذلك فإن النظام القانوني لهذه الأعمال لا يماثل تماماً النظام القانوني للأعمال القضائية، كما أنه لا يماثل تماماً النظام القانوني للأعمال الإدارية.

أولاً : إن الأعمال الولائية لا تتمتع بحجّية الأمر المَقضي، ولذلك فإن طالب العمل الولائي يستطيع إعادة تقديم نفس الطلب الذي سبق رفضه(32) ويستطيع أيضاً رفع دعوى موضوعية ولو كان هناك تعارض بينها وبين الطلب الولائي الذي سبق رفضه.

ثانياً : سلطة القاضي في المسألة لاتنقضي بإصدارالقرار الولائي، إذ لا يستنفذ القاضي سلطته بمجرّد إصدار ذلك القرار، ولذلك يستطيع القاضي مصدر القرار الولائي أن يرجع في قراره السابق، أو أن يعدله، بل إنه يستطيع إصدار قرار سَبَق له رفض إصداره (33).

وتجدُر الملاحظة أن سلطة القاضي الذي أصدر العمل الولائي في سحبه أو تعديله ليست مطلَقة، إذ لا يجوز إعادة النظر في العمل الولائي بواسطة القاضي الذي أصدره إلا إذا تغيّرت الظروف التي صدر في ضوئها القرار السابق، أو أن تصل إلى علم القاضي ظروف لم يكن يعلمها عند إصداره ذلك القرار، أو كان إصدار القرار على أساس معلومات خاطئة أدلى بها من تقدم إليه بطلب الأمر، كما يجب ألا يتضمن الإلغاء أو التعديل أي مساس بحقوق الغير حسن النية التي اكتسبها من التصرفات التي أبرمت بناء على القرار المراد سحبه أو إلغاؤه (34).

ثالثاً : من مميزات النظام القانوني للعمل الولائي، أنه لا توجد مواجهة في إجراءات هذا العمل، لأنه لا يوجد طرفان بالمعنى الصحيح، حتى يطبق مبدأ المواجهة بينهما. كذلك لا يقبل التدخل في إجراءات العمل الولائي، لأن موضوع هذه الإجراءات هو إعمال مصلحة مشروعة لشخص معيّن.

رابعاً : من مميزات النظام القانوني للعمل الولائي أن القاضي يتمتع في عمله الولائي بدور إيجابي سواء في تقديره ملاءمة العمل أوالقرار، أو في تقديره صحة الإجراء المطلوب منه التصديق عليه.

خامساً : يجوز رفع دعوى بطلان أصلية لإلغاء العمل الولائي وإزالة آثاره، إذ أنه لا يحوز حجّية الأمر المقضي، كما أنه يمكن التمسك ببطلان العمل الولائي بطريقة الدفع.

سادساً : لا تخضع الأعمال الولائية لطرق الطعن التي تخضع لها الأحكام القضائية، وعلّة ذلك أن طريق الطعن بطبيعته يرمي الى إصلاح خطأ في الحكم وليس في العمل الولائي أي حكم بمعنى الكلمة. كما أنه يغني اللجوء إلى الطعن ضد العمل الولائي، إمكان تعديله أو إلغائه وإمكان رفع دعوى أصلية ببطلانه.

الأعمال ذات الطبيعة الإدارية البحتة

تجدر الإشارة في نهاية دراستنا لسلطة القاضي الولائية أنه فضلا عن الأعمال ذات الطبيعة القضائية البحتة والأعمال ذات الطبيعة الولائية يمارس القضاة أعمالا تتعلق بتنظيم مَرفق القضاء وحسن سيره، ومن هذه الأعمال تحديد مواعيد الجلسات، وتنظيم جدْول الجلسة وتوزيع القضايا على الأقسام والدوائر المختلفة، وتحديد ساعة بدء الجلسة، وإدارتها، وضبط النظام فيها، وتحديد المواعيد التي تؤجل إليها القضايا، وغير ذلك من الأعمال التي تهدف الى تنظيم سير العمل الداخلي في المحاكم، وتُعرف هذه الأعمال بأنها أعمال الإدارة القضائية البحتة (Actes de pure administration judiciaire) أو أنها أعمال الإدارة القضائية (Actes d'administration judiciaire) أو أنها النشاط الإداري القائم على أساس أن القضاء كوظيفة فنية، يحتاج إلى نشاط إداري، يخدمه ويساعده في تحقيق أغراضه، وهذا النشاط يتمثل في

تلك الأعمال [35] ولا تعتبر هذه الأعمال أعمالا ولائية لأنها لا تتعلق بمصالح الأفراد وإنما تتعلق بتنظيم القضاء باعتباره مَرفقاً من مَرافق الدولة. ولذلك فإن هذه الأعمال لا تخضع للنظام القانوني للأعمال الولائية، كما أنها لا تخضع أيضا للنظام القانوني للأعمال ذات الطبيعة القضائية البحتة [36].

الهوامش

1) محمد حامد فهمي «المرافعات المدنية والتجارية» بند 21 صفحة 20 و 21 .

- عبد الباسط جميعي «سلطة القاضي الولائية» بحث منشور بمجلة العلوم القانونية والاقتصادية، جامعة عين شمس، العدد الثاني السنة الحادية عشر صفحة 571 ـ 574.
أحمد أبو الوفا «المرافعات المدنية والتجارية» صفحة 753 ـ 754.

2) مارسيل بلانيول ـ تعليق مشهور له ـ منشور بمجموعة داللّوزْ الدورية سنة 1906.1.33 .

- جلاسون داللوز 7/1/1896 .

- جابيو في المسطرة ـ فقرة 163 صحيفة 147 .

3) عبد المنعم الشرقاوي «الوجيز في المرافعات المدنية و التجارية» فقرة 354 صفحة 437 .

- أحمد أبوالوفا «المرافعات المدنية و التجارية» فقرة 562 ـ صفحة 753 .

- موريل ـ المرجع السابق ـ فقرة 79 صفحة 85 .

- جابيو ـ المرجع السابق ـ فقرة 164 صفحة 148 .

4) عبد الباسط جميعي ـ المرجع السابق ـ صفحة 576 ـ 578 .

5) محمد عبد الخالق عمر «النظام القضائي المدني» صفحة 65 .

6) بازو Bazot «الأوامر على العرائض والقرارات المستعجلة» باريس طبعة 1876 ـ صفحة 36.

سولوس وبيرو «القانون القضائي الخاص» جزء أول ـ فقرة 484 .

Hébrand: commentaire de loi du 15 Juillet 1944 sur la chambre du conseil. Dalloz. 333et S. page

- محمد عبد الخالق عمر «النظام القضائي المدني» صفحة 17 .

- ابراهيم نجيب سعد ـ«القانون القضائي الخاص» فقرة 28 صفحة 93 .

- وجدي راغب «النظرية العامة للعمل القضائي» صفحة 131.

7) سولوس وبيرو، «القانون القضائي الخاص» الجزء الأول ـ فقرة 484 صفحة 447 .

8) Seignolle: des ordonances sur requêtes 1952 t 3 page 20 n 8.

- هيسبرو ـ داللوز 1946 ـ 1 صفحة 333 .

9) عبد الباسط جميعي ـ المرجع السابق ـ صفحة 591 .

10) أحمد مليجي «أعمال القضاة» صفحة 126 ـ 134 .

11) عبد الباسط جميعي ـ المرجع السابق ـ صفحة 107.

12) فيزيوز «دراسات في المسطرة المدنية» صفحة 241.

13) سولوس وبيرو «قانون التقاضي الخاص» الجزء الأول ـ فقرة 483 صفحة 443.

14) جلاسون ـ وتيسييه ـ المرجع السابق ـ صفحة 30 الفقرة 11.

15) كوش وفنسان، «الوجيز في المسطرة المدينة» صفحة 71 فقرة 74.

16) أحمد أبو الوفا «المرافعات المدنية و التجارية» فقرة 563 صفحة 818.

17) أحمد مسلم «أحوال المرافعات المدنية» فقرة 599 صفحة 654 .

18) محمد حامد فهمي «المرافعات المدنية والتجارية» فقرة 22 صفحة 21 و22

19) محمد العشماوي وعبد الوهاب العشماوي «قواعد المرافعات» الجزء الأول ـ فقرة 192 صفحة 230 .

20) عبد الباسط جميعي ـ المرجع السابق ـ فقرة 66، صفحة 605 .

21) جارسونيه وسيزار ـ (المرجع السابق). الجزء الثامن، فقرة 136، صفحة 350 .
- جلاسون وتيسيه ـ الجزء الأول ـ فقرة 12، صفحة 32.
- ابراهيم نجيب سعد، «القانون القضائي الخاص» الجزء الأول - فقرة 33 ، صفحة 98.
- محمد العشماوي وعبد الوهاب العشماوي ـ المرجع السابق ـ الجزء الأول، فقرة 192 صفحة 230 .

22) محمد عبد الخالق عمر، «فكرة عدم القبول في القانون القضائي الخاص» فقرة 207، صفحة 102 .

23) وجدي راغب «النظرية العامة للعمل القضائي» ـ صفحة 117، 118 .
- أحمد مسلم « أصول المرافعات» فقرة 598 صفحة 644.
- محمد عبد الخالق عمر، «قانون المرافعات» صفحة 70ـ71.

24) محمد عبد الخالق عمر، المرجع السابق ـ صفحة 68.
- موريل، المرجع السابق ـ فقرة 79 صفحة 85.
- أحمد أبو الوفا «قانون المرافعات» صفحة 820.

25) أحمد مليجي، «أعمال القضاة» صفحة 141 ـ 142.

26) ـ سوليس ونبيرو ـ المرجع السابق صفحة 455 فقرة 494، جانبيو ـ المرجع السابق ـ صفحة 158.

27) محمد عبد الخالق عمر، «النظام القضائي المدني»، الجزء الأول، صفحة 19

28) فتحي والي «مبادئ قانون القضاء المدني» فقرة 18 صفحة 35 .
- وجدي راغب «النظرية العامة للعمل القضائي» صفحة 121، 122.
- محمد عبد الخالق عمر «قانون المرافعات» صفحة 69.
- إبراهيم نجيب سعد «القانون القضائي الخاص» فقرة 31 صفحة 96، 97.

29) فتحي والي «مبادئ قانون القضاء المدني» فقرة 18 صفحة 35 .

30) فتحي والي «مبادئ قانون القضاء المدني» فقرة 18 صفحة 35 .

31) عبد الباسط جميعي ـ المرجع السابق ـ فقرة 141 وما بعدها، صفحة 643 وما بعدها.

32) فتحي والي «مبادئ قانون القضاء المدني» فقرة 20 صفحة 37 .

33) ابراهيم نجيب سعد، «القانون القضائي الخاص» فقرة 37 صفحة 113.

- فتحي والي ـ المرجع السابق ـ فقرة 20 ، صفحة 38 .

- محمد عبد الخالق عمر «قانون المرافعات» صفحة 78.

34) عبد الباسط جميعي «مبادئ المرافعات» صفحة 178 .

- محمد عبد الخالق عمر «مبادئ المرافعات» صفحة 79 .

-M. Normand Jacques : "Le juge et le litige", thèse, Paris 1965, Page 8.

35) سوليس وبيرو، «القانون القضائي الخاص»، فقرة 483، صفحة 444 .

- محمد عبد الخالق عمر، «النظام القضائي المدني»، الجزء الأول، صفحة 21 .

36) أحمد مليجي، «أعمال القضاة»، صفحة 178-179 .

الإسلام والعلوم
وكوْنية المعرفة العِلمية

أحمد صدقي الدجاني

في مقاربتنا لموضوع الإسلام والعلوم وكونية المعرفة العلمية تثور أمامنا مجموعة أسئلة: ما هي العلاقة بين دين الإسلام عقيدةً وتعاليمَ، وازدهار العلم والمعرفة؟ ما هي رؤية حضارتنا العربية الإسلامية للعلم والمعرفة، وما هو عطاؤها لهما؟ كيف تبدو كَوْنية المعرفة العلمية من خلال تاريخ الإنسان في مراحله المتعاقبة، وما هو حال هذه المعرفة العلمية اليوم؟ ما هو دَوْر الإسلام اليوم في توجيه الإنسان لارتياد الآفاق الرحبة لثورة العلم التقني ودفع مخاطرها الشديدة وتوفير الضوابط لها؟ وما هي مسؤولية المسلمين في أداء هذا الدور؟ سنحاول الإجابة فيما يلي عن هذه الأسئلة.

1- الإسلام وازدهار المعرفة العِلمية

يسجّل تاريخ العلوم ازدهار العلم والمعرفة في الحضارة العربية الإسلامية. وقد أسهب عدد من مؤرخي الحضارات في شرح هذا الازدهار وتقديم الأمثلة عليه في حقول العلوم المختلفة. وإذا كان بعض مؤرخي الحضارة الغربية لايزالون يصوّرون تاريخ الحضارة وكأنه مجرد امتداد من تاريخ اليونان القديم إلى تاريخ الغرب الحديث، مردّدين الزعم بوحدانية الحضارة، فإن مؤرّخين غربيّين كثيرين فنّدوا هذا الزعم، وبرهنوا مع أقران لهم على حقيقة تعدد الحضارات. وقد أصدر هؤلاء العديد من الدراسات عن

الحضارة العربية الإسلامية وعبقريتها. وأوضح بعضهم كيف أدى «الخصام» إلى «فقدان الذاكرة» عند أولئك المنكرين، على حدّ تعبير ارسْكين تْشاَيْلدرز في بحثه «الخصام وفقدان الذاكرة». كما عمد بعض آخر إلى الحديث عن «شمس العرب التي سطعت على الغرب» مثل زيغْريد هونْكَه، وكتابة «قصة الحضارة» في حلقاتها المتصلة مثل «ولْ دْيورانْت» و«أرْنولْد تُوينْبي» في «دراسته للتاريخ» وحديثه عن «العالم والغرب» مقدماً الكل على الجزء ومذكّراً أؤلئك المنكرين بهذه الحقيقة.

في تعليل مؤرخي العلوم لهذا الازدهار في المعرفة العلمية في ظل الحضارة العربية الإسلامية، هناك ما يشبه الإجماع على أن العامل الرئيسي فيه هو الإسلام عقيدةً وتعاليم. فالقرآن الكريم يحث على النظر والتأمل في ملكوت السماوات والأرض. وهو يرفع من قدر العلم والعلماء، ويؤكد على تحرير الإنسان وإطلاق تفكيره، ويدعوه إلى النظر إلى آيات الله في الآفاق وفي نفسه وإلى ما قدّم لغَده، وقد خلقه ربه «صاحب روية مدركاً» على حد تعبير ابن خلدون. وكثيرةَ هيَ الآيات الكريمة التي تحث على التأمل والتفكر واستخدام العقل، كما يقول أحمد فؤاد باشا وهو يوجز شرح هذا العامل في كتابه «التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة». ويا للأثر الذي يخلّفه في النفس الإنسانية سماع هذه الآيات. وعقيدة الإسلام في رؤيتها للكون والإنسان تدفع معتنقَها إلى طلب العلم والمعرفة.

فالله سبحانه خلق الإنسان، وجعله في الأرض خليفة، وعلّم آدم الأسماء كلها، وعلّم بالقلَم، علّم الإنسان ما لم يَعْلم، ورفع الذين أوتوا العلم درجات، وهو ربّ العالمين أي «مربّيهم ومغذّيهم»، كما أوضحتُ في كتابي «وَحْدة التنوع وحضارة عربية إسلامية في عالم مترابط». وقد جاءت الأحاديث الشريفة لتؤكد ما جاء في كتاب الله وتشرحه وتجعل طلب العلم فريضة على

المسلم ذكراً وأنثى، وتعتبر العلماء ورثة الأنبياء. وكان لتعاليم الإسلام دور بارز في ازدهار العلوم، لما يقوم بينها من ارتباط. وهكذا ازدهر علم المواقيت وعلم الفلك وعلم الحساب وغيرها من العلوم.

حين نستقرىء الآيات القرآنية بحثاً عن أساليب المعرفة التي نتوصل بها إلى العلم، نجد أنماطاً منها يمكن أن تنضوي تحت صنفين رئيسيين أولهما «الغيبي بمختلف مستوياته من الوحي والإلهام والكهانة والسحر والشعر»، والآخر«العقلي بمختلف مراحله من البصر والنظر والتفكر والعقل». وقد شرح أحمد صالح العلى في بحثه «الأصول التاريخية للعقل في الفكر العربي» هذه الأساليب الغَيبية فميّز على صعيد الوحي بين الوحي الصادق الذي أنزله الله على الأنبياء وخاتمهم محمد بن عبد الله ﷺ وما يوحي به الشياطين والبشر بعضهم بعضاً. وبيّن أن «الكهانة» ليست وحياً، وأن الرسولﷺ لم يكن كاهناً. كما أوضح أن «الإلهام» لم يذكر إلاّ في آية واحدة. وقد جاء ذكر السّحْر في سبعين آية و«المعرفة منه غير صحيحة أو صادقة». وجاء ذكر الشعر في خمس آيات. وهكذا «فإن هذه الأساليب من المعرفة، في ماعدا الوحي، لاتوصل إلى المعرفة الحقة، ولذلك شجبها القرآن الكريم». أما الصنف الآخر من أساليب المعرفة العقلي القائم على الإدراك الحسي فهو، كما يظهر من آيات القرآن الكريم، «الأساس في تكريم العقيدة عند الناس وهدايتهم». وقد جعل الله سبحانه الدعوة إلى الإسلام موجهة إلى الذين يعقلون. والإدراك الحسّي يأتي من خلال الرؤية والسمع والنظر، ومركز الإدراك وآثار التفكير تظهر في القلب. وهذا الإدراك وثيق الصلة بالفقه والفكر والحكمة.

لقد لَفَت استعمال القرآن الكريم «الخطاب العقلي» عدداً من الباحثين، ومنهم ماكْسيمْ رودِنْسون الذي أوضح أن «القرآن كتاب مقدّس تحتل العقلانية فيه مكاناً جدّ كبيرٍ، فالله سبحانه لاينفك فيه يناقش ويقيم البراهين، بل إن

أكثر ما يَلْفت النظر هو أن الوحي نفسه الذي أنزله الله على مختلف الرسل عبر العصور وعلى خاتمهم محمد، يعتبره القرآن أداة للبرهان، فالرسل تكرروا ومعهم البينات، وضمان صحة هذه البينات هو التوافق الداخلي الجوهري بين مضمون الرسالات، وإن مانزل على النبي محمد موثّق من قبل التاريخ بالنسبة للقرآن، وإلاَّ فليأتوا بمثله. والقرآن يقدم الدلائل العقلية على القدرة الإلهية، في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار، وتولد الحيوان. وفي كل ذلك «لآيات لأولي الألباب». ويرد الفعل «عَقَل» بمعنى ربط الأفكار بعضها ببعض حوالي خمسين مرة. ويتكرّر السؤال الاستنكاري «أفلا تعقلون؟» وكأنه لازمة، ثلاث عشرة مرة. ولذلك كان الأب «هَنْري لامَنْس» على حق في قوله إن محمداً «ليس بعيداً عن اعتبار الكفر عاهة من عاهات الفكر البشري». ويلاحظ رودنْسون في معرض سَوْقه الحجَجَ على معقولية الرسالة تذكير المعارضين بأن خيرهم ومصلحتهم هي في اتباع ما أمر الله والالتحام بالجماعة، ويستخدم القرآن ألفاظاً تقوم على الربح والخسارة يوردها بدقّة رياضية. كما يلاحظ أن قارىء القرآن الكريم لن يجد فيه أي حديث عن إيمان يأتي عفواً وبإشراق حدسي لاعقل فيه. وكان رودنْسون يردّ في هذا الحديث على ادعاءات ماكْس فيبرْ وهو يتحدث عن الظروف المطلوبة للعقلانية اللاّزمة لنمو الرأسماليةَ. وهذا ما دعا رودنْسون إلى تأليف كتابه «الإسلام والرأسمالية».

مجمل القول إن العلاقة وثيقة بين الإسلام وازدهار العلم والمعرفة الذي شهدته الحضارة العربية الإسلامية. والرؤية الإسلامية للكون والحياة والإنسان تحثّ الناس على التفكر والتعلم لتشييد العُمران، فتنشأ العلوم والصنائع. وقد شرح ابن خلدون هذه الرؤية في مقدمته في «فصل أن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري» بقوله «وذلك أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحسّ والحركة والغذاء والسّكن وغير ذلك، وإنما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل مَعاشه، والتعاون عليه بأبناء جنسه

والاجتماع المهين لذلك التعاون، وقبول ما جاء به الأنبياء عن الله تعالى، والعمل به واتباع صلاح أخراه، فهو مفكر في ذلك كله دائماً لايفتر عن الفكر فيه طرفَة عَيْن بل اختلاج الفكر أسرع من لَمح البصر. وعن هذا الفكر تنشأ العلوم وما قدمناه من صنائع».

2- رؤية الحضارة العربية الإسلامية للعلم والمعرفة وعطاؤها لهما

حين نبحث فى رؤية حضارتنا العربية الإسلامية للعلم والمعرفة، وفى عطائها لهما، نجد أنفسنا أمام تاريخ ممتد أربعة عشر قرناً حافل بالكثير على هذا الصعيد، ونجد تعبيرات عن هذه الرؤية نظرية وعملية على مستوَيَي الفكر والممارسة، ويكون علينا أن نختار نماذج منها، ونستشعر الحاجة بين يدي ذلك إلى الوقوف أمام مصطلحي العلم والمعرفة.

المعرفة هي إدراك الأشياء وتصوّرها، وهي خلاف الأفكار. والمعرفة مطلب إنساني، تدفع إليه وتغذيه مَلكة في نفس الإنسان منذ كان. والتاريخ البشري هو سجلّ لجملة المعارف التي يقصد بها الكشف عن مجاهيل تحيط بالإنسان من كل مكان. وليست الحضارات التي عرفتها البشرية غير حصيلة الجهود المعرفية المتراكمة عبر القرون، والرؤى التي حكمت النظر إلى الكون والحياة والإنسان في هذه الحضارات وحددت مناهج التعامل والقيم والمثل وأساليب المعرفة، كما يقول رمضان لاَوَنْد في بحثه «المعرفة في القرآن الكريم». والمعرفة تقع ضمن دائرة العلم، إذا اعتبرنا «أن كل ما علم فهو علم» على حد قول ابن حزم. ولكن دائرة العلم هذه تشمل عند المؤمنين الوحي الإلهي الذي هو تنزيل من الله سبحانه بلُغة الرسل. فالوحي - كما يقول محمد عمارة في حديثه عن إسلامية المعرفة «علم لا معرفة»، وهو من العلم غير الكسبي الإلهي الذي يحيط بالكليات والجزئيات جميعاً بنظرة شاملة.

والله سبحانه عالم لايوصف بالعارف. والمعرفة العلمية بين أساليب المعرفة البشرية الأخرى، هي التي قرّرت أن الحقيقة لاتدرك إلاّ بملاحظة الطبيعة واستقرار الوقائع التي تستوعبها الحواس، ومن ثم اكتشاف القوانين الثابتة التي تنتظم بها أشياء الكون والطبيعة والحياة. وقد حقّقت خطوات واسعة في استيعاب هذه القوانين، وحاولت أن تستوعب حقائق النفس الإنسانية من خلال دراسة الإنسان. وفي دائرة المعرفة العلمية يبرز مصطلح التكنولوجيا، وهي لفظة معربة تعني «العلم الذي يدرس الصنعة (التّكْنيك) أو أسلوب أداء المهنة. فهي الجهد المنظم الرامي لاستخدام نتائج البحث العلمي وتطوير أساليب أداء العمليات الإنتاجية - في تعريفها الأول الذي يصفه البعض بالقدم - أو دراسة الأدوات والطرائق والوسائل المستعملة في مختلف فروع الصناعة «موسوعة بهجة المعرفة» ، أو التعامل المنتظم مع فن تطبيق العلم (وبْستَر)، أو دراسة القواعد العلمية للفنون والصناعات المستعملة وصولاً إلَى فن الإنتاج وتحديد العمليات اللاّزمة له. فهي السبيل لتحويل ثمار البحث العلمي إلى موارد وأجهزة ومعدّات قابلة للاستخدام في الحياة العملية «معجم العلوم الاجتماعية».

إن رؤية الحضارة العربية الإسلامية للعلم والمعرفة التي أساسها عقيدة الإسلام تؤكد على أن هدف العلم والمعرفة الرئيسي هو تحقيق سعادة الإنسان ونفع البشر أجمعين، ولابد من ثمّ من توظيفه توظيفاً محموداً ليكون علماً نافعاً يعم نفعه ولا يحتكر. وقد بحث علماؤنا فى كنَف حضارتنا في ماهية العلم وهدفه، وأولعوا بتصنيف العلوم وفقاً لمختلف المعايير، ووضعوها في مراتب؛ ومن بين هؤلاء «النَمري القُرْطبي» في كتابه «جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله»، والإمام الغزالي في كتاب العلم الذي استهل به كتابه الجامع «إحياء علوم الدين»، وابن خلدون الذي فصّل أصناف العلوم الواقعة في العمران في مقدمته، وابن حَزْم الذي كتب رسالة مراتب العلوم، وآخرون كثيرون حفلت بهم عهود الحضارة العربية الإسلامية

المتتالية، وصولاً إلى رفَاعَة الطهطاوي الذي كتب عن تعليم البنين والبنات وساطِع الحُصَري الذي كتب في موضوع التربية والتعليم من بين آخرين كثيرين من المحدثين.

يطيب لنا أن نأخذ فكرة عمّا جاء في هذه الكتابات. فنجد بداية النظر إلى الاشتغال بالعلم والتعلم على أنه عبادة، وربط العلم والتعلم بالعقل الذي هو «منبع العلم ومطلعه وأساسه» عند الغزالي. ويظهر هذا النظر في تصنيف العلوم. وقد قسّم القُرطبي العلوم إلى قسمين : ضروري ومكتسَب. فالعلم الضروري هو ما نسمّيه البديهي الذي يدرك من جهة الحس والعقل والنظر، كالعلم باستحالة كون الشيء متحركاً وساكناً. والعلم المكتسب هو ما كان على طريقة الاستدلال والنظر. والعلوم عند أهل الديانات علم أعلى هو علم الدين، وعلم أوسط هو معرفة علوم الدنيا، وعلم أسفل هو إحكام الصناعات وضروب الأعمال. وعلماء الفلاسفة يعتمدون التقسيم نفسه، ويجعلون العلم الأعلى هو علم القياس في العلوم العُلْوية التي ترتفع عن الطبيعة والفَلَك. ويتفقون مع علماء الدين على أن علوم الدنيا هي الحساب والتنجيم والطب وعلم الموسيقى، وأن أحكام الصناعات يحصل بتدريب الجوارح.

نستحضر تقسيم الغزالي «العلم الذي يتوجه به إلى الآخرة» إلى قسمين: علم المعاملة وعلم المكاشفة. ونراه يقسم علم المعاملة إلى : علم ظاهر يختص بأعمال الجوارح، وعلم باطن يختص بأعمال القلوب. وقد قسم الغزالي العلوم أيضاً إلى شرعية وغير شرعية: والأولى يتم الوصول إليها عن طريق الأنبياء. والأخرى يصل إليها الإنسان «بالفعل والتجربة والسماع». وهذه فيها ما هو محمود ويشمل كل مايرتبط به صالح أمور الدنيا كالطب والحساب، وهو ينقسم بدوره إلى ما هو فرض كفاية وما هو فضيلة وليس بفريضة. وفرض الكفاية هو كل علم لايُستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب والحساب وأصول الصناعات من فلاحة وحياكة وسياسة بل وحجامة وخياطة.

لقد كان ابن حَزْم واحداً ممن كتبوا في «مراتب العلوم»، فرآها تنقسم أقساماً سبعة عند كل أمة في كل زمان وفي كل مكان. وهي علم شريعة كل أمة، فلابد لكل أمّة من معتقد ما، إما إثبات وإما إبطال، وعلم أخبارها...، وعلم لغتها. فالأمم تتميز في هذه العلوم الثلاثة. والعلوم الأربعة الباقية تتفق فيها الأمم كلها وهي علم النجوم، وعلم العدد، والطب وهو معاناة الأجسام، وعلم الفلسفة وهو معرفة الأشياء على ماهي عليه من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص. وقد أورد ابن حزم أقسام كل علم من هذه العلوم فلا يبقى علم خارج التصنيف.

ابن خلدون أيضاً أدلى بدَلْوه في تصنيف العلوم، فرأى أنها صنفان: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره. وصنف نقل يأخذه عمن وضعه. وقد فصل ابن خلدون في مقدمته الحديث عن مختلف العلوم.

إن هذه الرؤية للعلم والمعرفة، وهذا النظر في أصناف العلم، وهذا البحث في كل صنف، فعل فعله في إيجاد مناخ صالح لازدهار العلوم جميعها في الحضارة العربية الإسلامية. وهكذا برز علماء كثيرون في مختلف الاختصاصات، أحاطتهم مجتمعاتهم بهالة من الاحترام والتقدير، وكوّنوا فيما بينهم مجتمعاً علمياً نجد أحاديث كثيرة عنه في عيون كتب التراث. ومَثَل على ذلك ما جاء في كتب أبي حيان التَّوحيدي. وقد تعمّقَت د.طيبة صالح الشّذر في كتابها «ألفاظ الحياة الثقافية في مؤلفات أبي حيان التوحيدي» دراسة هذا المثل. وهي تقول «إن لفظة عالم والجمع عُلماء وردت عند أبي حيان في نصوص كثيرة متناثرة بين كتاباته، وفي هذا العصر ارتقت منزلة العالم، وأصبح ذا مكانة مرموقة حتى إن بعض العلماء دخلوا في جملة العظماء وأصحاب الألقاب. وكان الإسفراييني المتوفى عام 418هـ بنيسابور أول من لُقب بين العلماء بركن الدين، وفي نهاية القرن الرابع الهجري ظهر لُقب على سبيل التكريم وهو لقب شيخ الإسلام». وقد أطلق هذا المجتمع

العلمي مصطلح «أهل العلم» على جمهرة العلماء والمشتغلين بالبحث العلمي في ذلك العصر.

حين نتحدث عن ازدهار العلوم جميعها في العُمران الحضاري العربي الإسلامي، فإننا نأخذ في الاعتبار «العلوم الإنسانية» و«العلوم البحتة»، وَفْق الاصطلاح الحديث. ومعلوم أن تعريف العلم في دائرة الحضارة الغربية كان حتى منتصف القرن الثامن عشر هو «المعرفة البسيطة، سواء أكانت فطرية أم مكتسَبة، وسواء أكانت تتناول فرعاً واحداً من فروع العلم أم تتناول فروعاً كثاراً»، على حدّ قول عُمَر فرّوخ في كتابه «عبقرية العرب في العلم والفلسفة». ثم أصبح مصطلح العلم منذ ذلك الحين يعني «دراسة تتعلق إما بمجموع من الوقائع المُبَرهنة أو بمجموع من الوقائع الملاحظة التي ترتب ثم يجمع بعضها إلى بعض على نظام مخصوص ليُستخرج منها قوانين عامة، على أن يقوم ذلك كله على أساليب موثوقة تمكّن الدارس من اكتشاف حقائق جديدة في الناحية التي يوليها اهتمامه». وهكذا فإن المعرفة العلمية هي التي تقرّر أن الحقيقة لاتدرك إلاّ بملاحظة الطبيعة واستقرار الوقائع التي تستوعبها الحواسّ، ومن ثمّ اكتشاف القوانين الثابتة التي تنتظم بها أشياء الكون والطبيعة والحياة. وقد حققت هذه المعرفة خطوات واسعة في استيعاب هذه القوانين، وكان للحضارة العربية الإسلامية إسهام كبير في هذا الإنجاز، كما يقول عدد من مؤرخي العلم.

نستطيع أن نأخذ فكرة عن هذا الإسهام كما جسدّه عملياً عطاء حضارتنا للعلوم الطبيعية والبحتة من خلال ما كتبه مؤرّخو العلوم المحدَثون، ومنهم جورْج سارْتونْ صاحب «المَدْخل إلى تاريخ العلوم» وفؤاد سيزگين في محاضراته في تاريخ العلوم، وآخرون. وكذلك بمراجعة ما أُلّف من كتُب عن العلوم في حضارتنا مثل كتاب «عبقرية الحضارة العربية منبع النهضة الأوروبية» لعدد من المؤلفين، وكتاب «شمس العرب..» الذي سبق ذكره. ويوجز أحمد فؤاد باشا الحديث عن هذا العطاء في كتابه «التراث العلمي

للحضارة الإسلامية»، فيشير إلى الأعداد الهائلة من الأبحاث والرسائل والكتب التي جرى تأليفها، ومنها موسوعات تضم أكثر من تخصص في فروع العلم. وتتداعى هنا أسماء ابن النفيس في الطبّ وابن سينا والقَزْويني والبيْروني وابن حيّان والخَوارزْمي صاحبَ كتاب «الجبرُ والمقابلة» وابن قُرّة وابن الهَيْثَم والخيّام والطُّوسي والجَوْهري والسَّمَوْأل بن يَحْيى المغربي صاحب كتاب «الباهر» في الحساب والجَبْر وعلاقتهما بالهندسة. وقد سجل مؤرخو العلم ضمن هذا العطاء عدة نظريات رياضية وأخرى فيزيائية وفلكية. ويتحدثون عن ازدهار علم الجغرافيا وعلم الحياة وعلم الكيمياء وعلم الصيدلة وعلم الطب.

تجدر الإشارة أيضاً ضمن هذا العطاء ونحن نعيش عصر «ثورة العلم التقني» في عالمنا، إلى ما تحقق في حضارتنا على هذا الصعيد في ميدان الآلات وما يُعرف اليوم باسم «التكنولوجيا الميكانيكية». وكان معروفاً في حضارتنا باسم «الحيَل». والحيلَة في اللسان العربي هي الخدعة، والحيْل (بتسكين الياء) هوَ القوة. وقدَ قدّم دُونالْد ر. هيلْ في بحثه عنها فكرة واضحة عن التطبيقات العلمية في الحيل. ولاحظَ أنها تشتمل على زمرتين واضحتين، الأولى هي الآلات المصمّمة للاستعمال اليومي كالطواحين وآلات ضخّ المياه وأدوات الحرب. والأخرى الأجهزة التي صمّمت كي تثير الدهشة والمتعة الجمالية في دوائر البلاط التي كانت تأمر بصنعها. ومن أشهر من أتقن الحيل وابتكر أجهزة بارعة ابن الرزّاز الجَزَري الذي ألف كتابا عام 602 هـ و1205م وصف فيه أجهزة صنعها. وكان الاعتماد فيها بشكل رئيسي على ضغط الماء وضغط الهواء. ويلاحظ مؤرخو العلم المسلمون أن الحيل وثيقةُ الصلة بمفهوم التسخير. وقد تحدث عن ذلك محمد عبد السلام مشيراً إلى أن القرآن الكريم شدد على التسخير والتفكر، وضرب لنا مَثَلَيْ داود وسليمان وسيطرتَهما على «تقنية» عصريْهما من تسخير الحديد والرياح. كما ذكّرَنا بذي القرنَيْن الذي استعمل زُبَر الحديد وأفرغ عليه القطر.

واضحٌ أن ازدهار العلم والمعرفة في العُمران الحضاري العربي الإسلامي حدث حين توافرت الشروط اللاّزمة لذلك، من عقيدة تحثّ على العلم والتفكر، ومن حرية مطلَقة في طلب العلم وفي معالجة الآراء، ومن توفير المال للعلماء كي يتفرغوا لعلومهم، ومن التأليف العلمي الذي يحقق تراكم المعرفة. وحين افتقدت دائرتنا الحضارية بعض هذه الشروط حدث ما حدث من تأخر في هذا الميدان، وأصبح الآخر الذي ازدهرت العلوم في دائرته الحضارية يعرض علينا أن نشتري «نقل التكنولوجيا»، لا أن نُتْقنها. ولابديل عن أن نسعى سَعْينا لإتقان التقنية الحديثة وذلك بتوفير مقوّماتها التي تحدّدت في نظام حديث للتعليم، وبحث علمي، ونظام لنقل المعلومات، وشبكة للطرق والنقل، ومصادر للطاقة، وصناعات وأنشطة مساندة، واستثمارات مالية كافية. وقد أصبح للعملية التكنولوجية مراحل أربع تمرّ بها هي البحث العلمي والتطوير والتبنّي (الإقرار) وأخيراً التكيّف، شرحها السيد محمد عبد السلام في كتابه «التكنولوجيا الحديثة». ولابد أن ننطلق في هذا السعي من إدراك أن التقنية هي نوع من المعرفة يزدهر مع ازدهار المعرفة العلمية، وأن المعارف تُحَصَّلُ ولاتنقَلُ ومن الضروري التمييز بين التقنية ومنتجاتها كما يقول أنْطون زَحْلان في كتابه «البُعد التكنولوجي للوحدة العربية».

3- كوْنية المعرفة العلمية

منذ فجر التاريخ والإنسان يتدرج في المعرفة العلمية. هذا ما يشهد به تاريخ الحضارات الإنسانية بعامّة وتاريخ العلوم بخاصّة. وهذا ما يسبغ على المعرفة العلمية صفة الكونية. ولقد وُفّق دُونالْد هيلْ في التعبير عن هذه الحقيقة وهو يمهّد لحديثه عن التكنولوجيا الميكانيكية في الحضارة العربية الإسلامية، قائلاً «لم تكن الحضارة بتاتاً شرفاً لشعب واحد أو مجموعة واحدة من الشعوب، بل ازدهرت حيثما وحينما كانت الظروف مواتية

لتطورها. وأما التكنولوجيا على وجه الخصوص فقد تكشفت دائماً عن قابلية فائقة للانتشار، لأنها غير مقيّدة بالإيديولوجيات نسبياً، ولم يكن هذا الانتشار عملية مستقيمة يتلقف فيها شعب معيّن ما تركه شعب آخر كي يضيف تحسيناته وتطويراته ويخلّفها لأحفاده، بل لقد كانت الحضارات على نحو أدق، عملية تفاعل، تداخلاً متناضحاً بين الشعوب بمعزل عن أي عائق جغرافي أو سياسي». والحق أن علماء الحضارة شرحوا عملية التفاعل هذه والسّنن التي تتم وَفقها.

لقد دأبت مدرسة التاريخ في حضارتنا العربية الإسلامية على تتبع تاريخ الإنسان ومنجزاته في المعرفة العلمية منذ أول الخليقة، وفي مختلف الأمم والأوطان، وصولاً إلى الحاضر الذي كانوا يعيشونه. وهكذا ذكروا ما أنجزته الأمم السابقة حافظين فضلها. وحين اتبع بعض مؤرخي الحضارة المحدَثين خطى هذه المدرسة ظهرت أعمال موسوعية أعطت لكل حضارة حقّها. نجد من أمثلة على ذلك ما قام به وِلْ ديورانْت في «قصّة الحضارة» وأرنولْد تُوينْبي في «دراسة التاريخ» وجُورْج سارْتون في «مَدخل في تاريخ العلوم» وفُؤاد سيزگين في «محاضرات في تاريخ العلوم». وحين التزم أجدادنا بهذه المدرسة فإنهم كانوا ينطلقون من عقيدة الإسلام التي وجهت حضارتهم، وما اتصفت به من عالمية النظرة انطلاقاً من إيمانها بالله «رب العالمين» ومن أن رسول الإسلام مبعوث للناس كافة.

على الرغم من وضوح كونية المعرفة العلمية وانسجامها مع المنطق العقلي، فإنه لايزال هناك مدرسة في دائرة الحضارة الغربية تحصر الحضارة داخلها وتعتبر كل الآخرين مُتأخرين لم يسهموا فى تقدم العلوم. ومثل على ذلك مانقرأه في موسوعة غربية تتحدث عن العلم قائلة «يغلب الظن بأن العلم بدأ مع قدماء الإغريق، رغم إسهام الصينيين بصورة مستقلة» ثم «أخذ يحتضر فى أوروبا حتى جاء عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر يُحيي روح التحري عند الإنسان ويذكّره بالكنوز المطمورة في الكتب

اليونانية والرومانية القديمة». وتعتبر هذه الموسوعة أن نشر كتاب نيقولاَسْ كوبرْنيكوس في دَوران الأجرام السماوية عام 1543 المؤشر لبدء العلم الحديث. ويتكرر هذا المثل في تاريخ علم الأفكار ومثل عليه كتاب «تكوين الفكر الحديث» لهِرْمان رانْدال، وفي تواريخ العلوم المختلفة. وهكذا تُصوّر هذه المدرسة تاريخ الحضارة الإنسانية وكأنه مجرد إنجاز غربي بدأه اليونان قديماً والأوروبيّون حديثاً منذ عصر نهضتهم. وواضح أن منطلق هذه المدرسة متأثر بنزعات تميز بين البشر على صعيد الدّم والعِرْق والعنصر والأجناس وهدفها إبراز تفوق «جنس» بعينه وتقسيم العالم إلى غرب «عقلاني منطقي» وشرق «عاطفي»، أو عالم متحضر وآخر لم يتحضر بعد يسمى أحياناً نامٍ أو متخلف أو عالم هَمج. ويَلْفت النظر أن محاولات دفاع البعض من هذا العالم الآخر تكتفي بمحاولة إيجاد مكان لها في هذا العالم المتحضر فتتحدث عن إنجاز لها أيضاً منساقة وراء منطق غير علمي.

إن تاريخ العلوم يكشف عن أن «حياة البشرية الممتدة على مئات آلاف السنين مغامرة شيّقة في عالم الاكتشاف والمعرفة، مكّنت الإنسان من استخدام العصا، فالحَجَر، فالمعدن، وسمحت بتدجين النار، فالماء فالهواء، فالتفاعلات الكيميائية فالذَّرّة» على حدّ قول شكر الله الشالوحي في تقديمه لكتاب رُشْدي راشد «عالم الهندسة والمناظر في القرن الرابع الهجري». وإذا كان تاريخ العلوم لايتجزأ عن تاريخ صانعيها فإنه أيضاً لاينحصر به؛ فللعلوم حياتها، وصيرورة تَطَوّرية خاصّة بها تجعلها على رغم ارتباطها بواقعها السياسي والعسكري، متلاحمة مع ماضيها تنبعث منه وتتطور فلا تكون بذلك مجرد تابع أو جزء من تاريخٍ عظيم ما أو أمّةٍ ما. كما يلاحظ الشالوحي بحق. وهكذا فإن تطور العلوم باعتباره حلقة أساسيّة من الحلقات المتلاحمة المشكّلة للحضارة ككل يجعل من تاريخ البشرية عملية تتابُع وتكامُل تتعارض في ذلك مع التباين والانقسام النابع من التاريخ السياسي والعسكري للبشرية. ومن هنا تبدو أهمية الرؤية الشاملة للتاريخ البشري والحضارات

الإنسانية في التعامل مع تاريخ العلوم. ويقدّم لنا عمل رُشدي راشد مثلاً ناجحاً على هذا التعامل، حين بحث في مدى تأثير كتاب المناظر لبَطْليموس وما جاء فيه عن انكسار الضوء في علم المَناظر عند العرب الذي برز فيه الرياضي والفيزيائي الحسن بن الهَيْثم المتوفى سنة 1040م، وهو أول من قام بإصلاح علم المناظر باعتراف معظم مؤرخي العلوم وتُعدّ أعماله أساسية ليس بالنسبة لتاريخ العلوم عند العرب فحسب بل وعند الأوروبيين كذلك.

تعيش المعرفة العلمية ونحن في القرن الخامس عشر الهجري وعلى أبواب القرن الحادي والعشرين الميلادي مرحلة ازدهار، تشهد حواراً غنياً حول تاريخ العلوم طرحت فيه نظرات وآراء جديدة. وقد أعطى شَوْقي جَلال فكرة عن هذا الحوار في تقديمه لكتاب توماسْ كونْ «بنية الثورات العلمية» الذي أثار ضجة عند صدوره. وكثيرة هي الأسئلة التي طرحت في هذا الحوار، ومنها «كيف يتطور العلم في التاريخ؟ وما هي الحركية الباطنية (الدينامية) لحركة العلم في التاريخ؟ وما معنى فَهْم العالم أو الطبيعة ومعنى الحقيقة العلمية؟ وماذا عن العلوم لو نظرنا إليها تاريخياً؟ وما العلاقة بين المعرفة العلمية والثقافة؟ ما معايير العلم وكيف نَميزُ بين العلم واللاّ علم؟ كيف نشأت المعرفة العلمية وما وظيفتها في المجتمع وحركتها في التاريخ؟» والحق أن مسألة تطور العلم في التاريخ لاتزال تحتل مكان الصدارة في هذا الحوار. «وقد تعددت مدارس الفكر وتعقدت مناهج التناول مع تعقد فروع المعرفة واتساع نطاقها وازدياد تخصصها وغزارة إنجازاتها وعمق إشكالياتها». وبات على مؤرخ العلم «أن يضع في الحسبان كل فروع المعرفة، ويبحث العلاقات المتداخلة بينها، المتواترة والمركّبة». وهكذا برز اتجاه كما يقول شَوْقي جَلال للبحث في «علم العلم» أو «حكمة العلم» أو «الدراسة التسجيلية للعلم». وكتب العالم البَريطَاني «الوظيفة الاجتماعية للعلم» و«العلم في التاريخ». ثم كتب العالم الأمريكي توماسْ كونْ كتابه «بنية الثورات العلمية» الذي طرح فيه فكرة النموذج الإرشادي لُبّاً لنظريته في

تاريخ العلم. وقد أوضح «كون» في مقدمة كتابه شكوكه في أن مَن يمارسون العلوم الطبيعية لديهم إجابات على المسائل أشد رسوخاً أو أكثر دواماً وتحديداً ممّا لدى زملائهم في مجال العلوم الاجتماعية. وجعل غاية دراسته تقديم صورة تخطيطية جديدة عن مفهوم العلم مغايرة لتلك التي تضمنتها كتب تاريخ العلم الغربية التي تحاول دراسته «الإبانة عن أنها أضلّتنا من نواح كثيرة أساسية». ولاشك في أن كتابة تاريخ العلم برؤية شاملة وبمفهوم صحيح للمعرفة العلمية أمر تشتد الحاجة إليه في عالمنا، ومطلوب من مؤرخي العلم في دائرتنا الحضارية الإسهام في هذا الأمر.

قضية أساسية تبرز في عالمنا المعاصر تتعلق باستخدام المعرفة العلمية، وتركز النظر على البعد الأخلاقي في هذا الاستخدام. وقد أصبح الحديث عن القِيم ملازماً الحديث عن التنمية واستخدام التقنية. كما أوضحت في بحثي «المعرفة والتقنية والتنمية، آفاقٌ ومخاطرُ وضوابط» المنشور في كتابي «عُمران لا طُغيان». «فالتقنية ليست محايدة كما أرادتها العلوم البحتة، التي تندرج تحتها وتخرج من عباءتها. إن الذي يطبعها بطابعه هو الاختيارات التي يحدّها المحيط الاجتماعي على حدّ قولْ ميشيلْ باتيسْ (مجلّة رسالة اليونسْكو) وقد جرى التطرق إلى الحديث عن فُقدان القيم التي كفَلت في الماضي نوعاً من التماسك للمجتمع والتناسق والانسجام بين أفراده في كتاب نادي رُومَا «الثورة العالمية الأولى» الذي تضمّن حديث كنْج وشيندر عن دوائر التغيير. وأوضح هذا الحديث أن المثلب الأساسي في تطبيق المعرفة العلمية أن هذا التطبيق لم يسهم بشكل يذكر في إثراء الوجود الإنساني بالمقارنة مع ما تحقق من تحسن مادي مباشر. ومن هنا فالحاجة ملحة الآن لمحاولة السيطرة على التقنية وتحفيزها داخل إطار إنساني بهدف أن تسهم في تحقيق الحياة الحرّة المستمرة لجميع الشعوب والأجيال القادمة داخل إطار من الفهم العالمي بل الكوني الشامل، وبهدف غرس القيم الاجتماعية والمعنوية والروحية لموازنة التقدم الماديّ وترشيد استخدامه.

وماأكثر ما يتردّد هذا الحديث على ألسنة المفكرين في أنحاء عالمنا المختلفة مطالباً بوجود أخلاقيات دولية تتصل بالطبيعة حفاظاً على البيئة، وبالحياة حفاظاً عليها من استخدامات خاطئة للهندسة الوراثية، وبالتنمية لردم الهوة المتعاظمة التي تفصل بين أغنياء وفقراء، وبالمال لتحكم التعامل الاقتصادي، وبالإعلام لتعالج أزمته.

تتصل هذه القضية بما لثورة العلم التقني في عالمنا المعاصر من آفاق رحبة لمزيد من الإنجاز يتحقّق لما فيه خير الإنسان، ومن مخاطر تنجم عن بعض تطبيقات المعرفة العلمية على البيئة والمحيط الحَيَوي. وقد فصلنا الحديث عن هذه الآفاق والمخاطر في كتابنا «عُمران لا طغيان». وهي تدعونا بقوة إلى إيجاد ضوابط تمكّن من توظيف المعرفة العلمية لصالح الإنسان في نطاق ما أسماه الغزالي «العلم المحمود»، وتَحول دون «العلم الضارّ».

4- دَورالإسلام اليوم

نستطيع في ضوء ما تقدّم أن ندرك مدى حاجة الإنسانية إلى وجود معرفة علمية قائمة على تصوّر كوني للعالم صحيح يمكنها من ارتياد آفاق رحبة ودفع مخاطر وتوفير ضوابط. ويتضح في ضوء ما تقدم أن الإسلام قادر على تلبية هذه الحاجة بما يوفّره من رؤية مؤمنة للكون والحياة والإنسان. ومن هنا تبرز مسؤولية المسلمين في الدعوة لهذه الرؤية المؤمنة.

إن رؤية الإسلام المؤمنة للعلوم والمعرفة العلمية تحث على ارتياد الآفاق الرحبة. فالعالم كما صَوَّره القرآن الكريم لم يُخلق عبثاً - على حدّ قول إقبال في كتابه «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، وهو مرتب على نحو يجعله قابلاً للزيادة والامتداد ﴿يَزيدُ في الخَلْقِ مَا يَشَاء﴾. وفي صميم كيان الإنسان قوة مبدعة وروح متصاعدة تسمو قُدُماً من حالة وجودية إلى حالة أخرى. وفي المنهج النابع من هذه الرؤية المؤمنة من التغير التقدمي يكون

الله في عَوْن المرء شريطة أن يبدأ هو بتغيير نفسه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾.

هناك اليوم في عالمنا المعاصر كثيرون من العلماء الذين يستشعرون الحاجة إلى هذه الرؤية المؤمنة. وهذا يوفّر مناخاً صالحاً للدعوة لها. وقد طرح بعض هؤلاء في الغرب منظوراً جديداً للعلم مثل أغروس وستانسيو في كتابهما «العلم في منظوره الجديد»، وقرّرا في مستهل حديثهما «أن لكل حضارة من الحضارات تَصوّر كوني للعالم، أي نظرة يفهم وفقاً لها كل شيء ويقوّم.. وأن النظرة الكونية التي تولّدت إبّان عصر النهضة في أوروبا تواجه في الوقت الراهن تحدّياً من علم القرن العشرين..» فقد باتت في ماديّتها العلمية قديمة بعد ما ظهر من نتائج في مجالات الفيزياء والفلك ودراسات الأعصاب والدماغ وعلم النفس الإنساني. ولم يعد مقبولاً ما ينجم عنها من مصادرة لحرية الاختيار واعتبارها وهماً من الأوهام لأن المادة غير قادرة على التصرّف الحرّ.

إن دائرة الحضارة العربية الإسلامية تشهد اليوم يقظة علمية فيها وعناية بالمعرفة العلمية متزايدة. ويتجلى هذا في تزايد عدد الجامعات والكليات العلمية فيها، وفي إنشاء مراكز للعلوم، وفي عناية المجامع العلمية فيها بمتابعة هذا الموضوع. وتقدم لنا كتابات إبراهيم مدكور عن جهود «مَجمع اللغة العربية» بمصر مثلاً على ذلك، تماماً كما تعطينا إصدارات «أكاديمية المملكة المغربية» فكرة عن هذه اليقظة العلمية من خلال الموضوعات التي تناقشها في دورات الأكاديمية. وإنّ لنا أن نتطلّع إلى أن يُكثِّفَ المسلمون وأبناء هذه الدائرة الحضارية كافّةً جهودهم لأداء دورهم في عالمنا المعاصر على هذا الصعيد.

الثقافة العربية
بين العَولمة والعالَمية

ناصر الدين الأسد

تلتقي لفظتا «العولْمة» و«العالَمية» في جذر لُغوي واحد، ومردّهما إلى لفظة «العالَم». ومن هنا جاز أن تكون دلالتهما اللغوية واحدة، ولكن الفرق واسع بين دلالتيهما في المصطلح. ومن المعروف أن لبعض الألفاظ دلالتين: إحداهما لغوية والأخرى اصطلاحية، ولا يُشترط فيهما التطابق.

و«العَولْمة» لفظة مستحدثة لم تَشعِ في العربية إلا خلال السنوات الخمس الأخيرة، وهي إحدى المقابلات العربية لكلمة Globalization[1] الإنجليزية ولمثيلاتها في اللغات الأوَربية، ومن الباحثين العرب من اختار لفظة «الكونية» أو «الكوكَبية». ولكن لفظة العولمة أصبحت الأشيَع والأروْج. وهي كلمة لها مثيلات -من حيث الصيغة الصرفية- في اللغة العربية، في المعاجم وفي الاستعمال، وقد قيل :ما جرى على كلام العرب فهو من كلام العرب[2].

فما هي هذه العولمة التي كثُر الحديث عنها منذ حين، فعُقدت لها ندوات متعددة في أرجاء وطننا العربي. وأُلقيت فيها المحاضرات، ودبّجت عنها المقالات في الصحف والمجلات، وخُصصت لها الفصول في الكتب؟

في أعقاب تفكك الاتحاد السوفياتي وانهياره وسقوط سُور بَرْلين بين عامي 1989 و1990 أصبح المجال مفتوحا للتوغّل، أو التغوّل الأمريكي

ولانفراد الولايات المتحدة الأمريكية بالهيمنة والسيطرة ونشر نموذجها الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي والأخلاقي، وعلى إثر «عاصفة الصحراء» التي قادت أمريكا فيها على العراق تحالفا عالميا من دول زادت على الثلاثين (سنة 1991) أعلن الرئيس الأمريكي السابق جورْج بوشْ الدعوة إلى قيام «النظام العالمي الجديد». ولم تكن معالم هذا النظام محددة، وإنما تضمنت مبادئ وتصورات عامة أخذت تتضح بالتدريج وتحمل اسم «العولمة» بعد أن تولت الولايات المتحدة الأميركية التنظير لها وصاغت ما أصبح يُسمّى «الخطاب الأميركي للعولمة». ويُجمع كل من درس العولمة ونشأتها أنها كانت في البدء في مجال الاقتصاد، إذ أن «الخطاب الأميركي» تضمن أن النموذج الاقتصادي الأميركي أو الصيغة الأميركية وحدها هي القادرة على تحقيق التنمية الاقتصادية للعالم. ولم يكن هذا النموذج سوى امتداد للرأسمالية الغربية التي انتصر نظامها في الحرب الباردة على النظام الاشتراكي الماركسي. والعولمة الاقتصادية تعني تحرير التجارة وإخضاعها للتنافس الحر وتحقيق أكبر قدر ممكن من الأرباح. «وهذا ما كان يُسمى دائما «نظام الاقتصاد الحرّ» الذي يقوم على أساسي التعددية والتنافسية، ويتجلى في فتح السوق للرأسمال القادر على غزوها، والذي أصبح يحمل اسماً مرادفاً هو «اقتصاد السوق». وهذا النظام هو الذي كانت الولايات المتحدة الأميركية قد اتخذته نظاما لها منذ نشأتها قبل أزيد من قرنين واعتبرته سبب تقدمها وازدهارها، وصممت في التسعينات من هذا القرن على أن يكون نموذجه المثالي قاعدة لتنميط النظام العالمي الجديد»[3].

وليس من هدفنا هنا أن نتحدث عن العولمة الاقتصادية، وإنما ذكرنا ما ذكرنا لنبيّن معنى العولمة ونشأتها الاقتصادية دون الخوض في وسائل هذه العولمة الاقتصادية وأدواتها ومظاهرها، من مثل: اتفاقية الگاتْ ومنظمة التجارة العالمية، والشركات الكبرى أو العملاقة، والخَصْخصة[4]، وصندوق

النقد الدولي، والبنك الدولي، وبرامج الإصلاح الاقتصادي. وسنتجنّب عرض الآراء والاجتهادات والمواقف المختلفة من العولمة الاقتصادية ووسائلها وأدواتها حتى لا نضيع في متاهات ما قيل فيها وما كتب عنها بين تأييد وتفنيد، وما أكثره، وحتى لا نخرج عن موضوعنا الأصلي.

أما «العولمة الثقافية» فهي امتداد للعولمة الاقتصادية وتوسع فيها، ولا تكاد تختلف عنها إلا في طبيعة ميادينها، فبدلا من الميدان الاقتصادي نجدها هنا تشمل الميادين الفكرية واللغوية والفنية. ثم هي، في سوى ذلك، تتفق مع العولمة الاقتصادية في التفرد والسيطرة. فهي تعني تعميم ثقافة واحدة وسيادتها وهيمنتها على غيرها من الثقافات، ومحاولة إحلال هذه الثقافة الواحدة محل الثقافات الأخرى بمضمون تلك الثقافة ومحتواها من: أساليب التفكير، والتعبير، والتذوق الفني، وأنماط السلوك والتعامل، والنظرة إلى الحياة والكون.

وليس من الممكن أن تحدث تلك السيطرة والهيمنة فجأة أو في وقت قصير، بل لابد من التمهيد لها تمهيدا متدرجا، والتأتي لحدوثها بوسائل بطيئة مع إخفاء الغايات الحقيقية في البدء ثم المجاهرة بهذه الغايات والإسراع في خطوات التنفيذ مع تنويع الوسائل، حين يصبح الجوّ العام مناسبا بعد أن تكون الوسائل البطيئة قد فعلت فعلها وهيأت النفوس والعقول للمجاهرة والعلَن.

وإذا كنتُ قد أشرت قبل قليل إلى بعض الوسائل التي تحكم العولمة انتشارها وسيطرتها من خلالها فإن وسائل «العولمة الثقافية» متعددة أيضا، منها:

- إشاعة مصطلحات جديدة ذات مفاهيم أو مضامين تَحلِّ محلّ المفاهيم والمضامين الأصيلة التي تتصل بحياة الأمة وشخصيتها وحقيقة

وجودها. وقد تبدو بعض هذه المصطلحات في أول الأمر بريئة، لا يُقصد منها إلا تقرير واقع، أو وصف حالة، أو ذكر أمور علمية، ولذلك نرى بعض المثقفين يدافع عنها بل يسخَر ممن يشكك فيها. وقد تُواجَه هذه المصطلحات في البدء بالتوجس منها أو بعدم فهمها فهما واضحا، ولكنها مع كثرة استعمالها وترديدها على الألسنة في المجالس والمحاضرات، وعلى الأقلام في الصحف اليومية والأسبوعية وفي الكتب، وخاصة من خلال الإذاعة والتلفزة وبرامجهما، لا تلبث أن تألفها الآذان، فَتلينَ لها النفوس، وتسكُنَ إليها العقول، و«يتغرّب» معها الفكر أو «يتأمْرك» أو «يتصَهْين»، ونأخذ نحن في تردادها والترويج لها، مع أنها وضعت أصلا لغزو نفوسنا وعقولنا وإضعافها.

ومن الأمثلة التي توضّح ما ذكرتُه مصطلح «منطقة الشرق الأوسط» وهو مصطلح يضمّ بعض البلاد العربية، وبعض البلاد الإسلامية، وإسرائيل، وبذلك أصبح يطلق على منطقة لا كيان لها في الحقيقة، وكان أصلا مصطلحا حربيا استعمله الحلفاء في الحرب العالمية. وقد صار من الشائع أن تسمى قضية فلسطين بقضية الشرق الأوسط، فضاع اسم فلسطين، وأصبحت القضية ليست فلسطينية، ولا عربية، ولا إسلامية، وإنما هي قضية الشرق الأوسط؟!

والمصطلحات ليست بمعنى مجموعة حروف وأصوات تتكون منها كلمات وألفاظ عادية مما يقوله الناس ثم لا يتوقفون عنده، وإنما هي في حقيقتها مفاهيم وأفكار تنتشر بين الناس - عامّتهم وخاصّتهم - وتترسخ في عقولهم ونفوسهم، فيعيشون فيها، وتتأثر بها مواقفهم وتصرفاتهم. وحرب المصطلحات والألفاظ حرب حقيقية يخطط لها خُبراء دُهاة، وتُسعّر أوارَها وكالات الأنباء من خلال وسائل الإعلام بالخبر والتحليل والتعليق، وتكرر المصطلح حتى تُشيعَه بين الآخرين ويستقر في عقولهم ونفوسهم، فتستكين له

تلك العقول والنفوس وتخضع، ومن كثرة تكراره تألفه وتأخذ هي في ترداده[5]. وكان المقصود من مصطلح «الشرق الأوسط» أن يَحلّ محلّ «الوطن العربي» أو «البلاد العربية» وكذلك كان المقصود منه تجزئة هذا الوطن بعد خلع صفة العروبة عنه، وإضافة أقطار أخرى غير عربية، ويظل الهدف الأساسي إقحام إسرائيل في المنطقة لتصبح جزءا عضويا مقبولا فيها.

ومن أمثلة المصطلحات التي صيغت بدَهاء وجُرّدت من الصفة العربية مصطلح «الشراكة الأوربية المتوسطية» فقدَ أُعطيت الأقسامُ الشمالية من البحر الأبيض المتوسط هُويتها «الأوربية»، وخلا هذا التعبير من ذكر للفريق الآخر خلُواً تاماً، فلم تُذكَر البلاد الأخرى بصفتها العربية. ولابد أن نتساءل أين الطرف الثاني في هذه الشراكة؟ ومع مَن هذه الشراكة الأوربية المتوسطية؟ لأن إسقاط «العربية» يجعل هذه الشراكة أوربية فقط، أي بين البلاد الأوربية الواقعة على البحر الأبيض المتوسط وحدها. وكان من الواجب أن يكون التعبير السليم «الشراكة الأوربية العربية المتوسطية»[6]. ولكن هذه الصيغة تُفسد على من صاغ ذلك المصطلح الغاية منه، إذ المقصود تغييب الصفة العربيةَ من كل مصطلح أو عبارة من أجل أن تغيب معها الهوية العربية وخاصة في نفوس الناشئة ونفوس الأجيال القادمة.

وقد نتج عن ذلك أن أصبح الوطن العربي الواحد، الذي طالما تَغَنّينا بوحدته، ثلاثةَ أوطان منفصلة، وتحولّ هذا الوطن إلى : الشمال الإفريقي، والشرق الأوسط، وبلاد الخليج. بل لقد بلغ الخلل في التصور أن جعلوا لكل قسم من هذه الأقسام ثقافتَه التي تنسب إليه، وأخذوا يدْعون إلى بعض المؤتمرات ممثّلين عن كل ثقافة من ثقافات هذه الأقسام في زعمهم؛ ونَسُوا - أو تناسَوا- الثقافة العربية الواحدة التي هي أهم مقوّمات الشخصية العربية الواحدة، ونَسُوا - أو تناسَوا- ما نشأ عليه جيْلهم من أفكار الوحدة العربية

وما كانوا يتغنّون به في صباهم من أشعار تلك الوحدة وأناشيدها. وما ضحّى به آباؤهم وأجدادهم في سبيلها، بل ربما أصبح بعضهم الآن يسخَر من كل ذلك ويعدّه ماضياً لا يتناسب مع دواعي العصر وتطوّر المفاهيم والمواقف والمتغيرات الدولية.

ومما يدخل في هذا المجال من مجالات مَحْو ذاكرة الأمة التاريخية ومحو ذاكرتها الثقافية أن يقول قائلنا إنه آتٍ من «إسرائيل»، غافلاً عن أن وجود قوات احتلال إسرائيلية لا يجعل الأرض إسرائيلية، وإنما هي «فلسطين» أرض ذلك القائل الغافل وأرض آبائه وأجداده. وقد تكرر تعبير «إسرائيل) » في وسائل الإعلام وعلى الألسنة والأقلام للدلالة على الأرض، حتى كاد كثيرون لا ينتبهون لخطر هذا التكرار، وحتى أصبح بعض أطفالنا لا يسمعون اسم فلسطين ولا يذكُرونه. ومن يدري كيف ستكون حالنا في المستقبل إذا بقينا غافلين.

لم يكن من غرضنا أن نُسهب في الحديث عن «المصطلح» من حيث هو وسيلة من وسائل «العولمة الثقافية» يتحقق من خلالها شيوع مفاهيم عالمية موحّدة تنفي خصوصيات الأمم وتغيّر شخصيتها، وما كان الذي ذكرناه إلا أمثلة توضّح المقصود، وهي تُغني عن غيرها وتدل على ما سواها.

- ومن الوسائل الأخرى للعولمة الثقافية : هذه الأفلام والمسلسلات المتلفزة والأغاني الأجنبية التي تطالعنا في كل مكان وتصافح أسماعنا أو تقرعها في كل حين. وهي محمّلة بأنماط الحياة وأساليب التفكير والسلوك الغربية، وخاصة الأميركية، ويُراد لها أن تكون هي السائدة في البلاد الأخرى، وأن تتشرّبها الأمم والجماعات لتصبح لها نمطَ حياة وأسلوبَ تفكير وسلوك، فتذوبَ شخصياتها في شخصية البلد المَصْدَر، ويتغرّبَ فكرها وشعورها، وبذلك تتحقق «نهاية التاريخ» كما تَصوّرها فْرانْسِيسْ فوكوياما،

وتسود حضارة واحدة بعد صراع مع بعض الحضارات الأخرى كما ذهب إليه صامْويل هَنْتنگتون.

وهذه الوسائل بمحتوياتها ومضامينها وما تسعى إلى تحقيقه هو الذي دأب بعض الدارسين على تسميته بالغزو الثقافي، ونفضّل نحن أن نسمّيه بالغزو النفسي، لأننا نرى أن الثقافة لا تُغْزى غزواً مباشراً تتأثر به في ذاتها، وإنما تُغزى نفوس أصحاب الثقافة بما يُبثّ فيها بثّاً خفياً بطيئاً متدرجاً من التهوين من شأن تلك الثقافة، وتضخيم جوانب النقص والضعف فيها وإبراز هذه الجوانب وحدها، وتجاهل ما فيها من جوانب القوة والإبداع ووصمها بأنها ثقافة لفظية زُخرفية، وأنها تنتمي إلى عصور مضت ولا تستطيع أن تساير الزمن الحديث، وأن لغة تلك الثقافة لغة عاجزة عن الاستجابة لدواعي العصر ومتطلبات العلم، وأن حروف هجائها لا تفي بكثير من أصوات اللغات الأخرى والمصطلحات الحديثة ورموزها، إلى غير ذلك من الأحكام التي تنساب في نفوس بعض المثقفين والمعلّمين، فينشرونها في كتاباتهم وأحاديثهم وبين قرّائهم وتلاميذهم بُغْية أن تتسلل إلى داخل نسيج الأمة النفسي ونظامها الفكري لطمس هُوية الأمة وإضعاف شخصيتها، وإشاعة الشعور بالنقص والضعف، والعجز عن مواجهة التحديات ونشر الإحساس بالاستسلام.

ثم تقوم مجموعات من الشباب - متأثرين بتلك الأحكام - بمحاولة تجديد ثقافة الأمة ولغتها، محاولين أن يستجيبوا لإيقاع المجتمع من حولهم، وهو مغاير لإيقاع المجتمع أو المجتمعات السابقة، ومندفعين مع نبض الحياة التي يعيشونها، وهو نبض مختلف عن نبض الحياة عند آبائهم وأجدادهم والعصور السابقة. وينظرون إلى ما عند غيرهم ليستعينوا به، فينجح بعضهم لأنه استطاع أن يجمع بين الإيقاعين والنبضين، ويعينه على

ذلك تمرّسه السابق بالأصيل من ثقافة أمته وأدبها ولغتها. ثم يأتي من بعدهم خَلْف ليس لهم من التمرّس والمَرانة ماللرُّوَّاد، فيزداد بالتدريج الانفصال عن الأصيل، وتتسع الفجوة بين الإيقاعين والنبضين، حتى يستعجمَ الكلام الذي يصدر عنهم من نثر وشعر، ويُصبحَ نوعا من التهويمات الغامضة التي يعجز عن فكّ طلاسمها كلٌّ من قائليها وسامعيها. وهكذا ينصرف الناس عنها، ويصبح الشاعر أو الكاتب وليس له جمهور، فيتلقفه مجموعة من محترفي الترويج لمثل هذه السلعة، فيكتبون عنه مغالين في مدح أسلوبه ولغته وفكره وفنه، كتابة لا تقلّ غموضاً وإبهاماً. فتخلو الساحة من النماذج الأصيلة، ويكون هؤلاء المبدعون - كما يسمّونهم هذه الأيام - ومن حولهم مجموعات نُقّادهم، قد حققوا بالنماذج التي ينشرونها والنتاج الذي يُغرقون به الصحف والمطابع، الأحكام التي أشرنا إليها عن طبيعة هذه الثقافة ولغتها. وحين ننظر إلى مثل هذا النتاج وأثره المتراكم خلال السنوات المتتالية ندرك أسباب الشكوى من انصراف الناس عن الكتاب - وخاصة دواوين الشعر- وشكوى الناشرين والمؤلفين والشعراء والموزّعين من قلّة النسخ التي تُطبع والنسَخ التي تباع، ثم تبلغ بنا الجرأة أن نقارن بين عناوين الكتب التي تطبع عندنا ونُسَخها وتوزيعها والعناوين والنسَخ والتوزيع في البلاد الأخرى، متوهمين أن كل ما يُطبع هناك هو من هذا النوع الذي أخذنا نقلّده، في حين نجده لا يعدو أن يكون تياراً واحداً من تيارات ثقافية متعددة هي التي يفهمها الناس هناك ويُقبلون على قراءتها، فمازال كثير من الشعراء والكتّاب والقصّاصين والروائيين في تلك البلاد يلتزمون بالأصول الصحيحة لفنّهم.

ولا يجوز لعاقل أن يُنكر التجديد أو يعارضه، فهو أمر قد كان دائما في كل العصور. فالحياة الثقافية : بأدبها وعلمها وفكرها ولغتها في الجاهلية تختلف عنها في صدور الإسلام، ويزداد الاختلاف في العصر الأمَوي ثم في العصور العباسية، وحياتنا الثقافية اليوم ليست بالحياة الثقافية في أي عصر

من تلك العصور، ولغتنا العربية اليوم غيرُ لغتهم في بعض مفرداتها وأساليبها. وبشّار بن بُرْد وأبو تمّام وأبو نُواس وأبو العَتاهية وشعراء الموشّحات والجاحظ وأبو حيان التوحيدي من كبار المجددين في عصورهم. ولكنه تحديد من داخل روح الثقافة والأدب، ينمو ويتطور من الداخل، ولا يُسْتجلَب غريباً عن ذلك الروح من الخارج. فكان من كل تجديد ذلك الخيط الذي ينتظمه والذي يربط بينه وبين أوائله. ولم تتوقف حركات التجديد إلا في بعض عصور الجمود والتخلف. ومع ما كان يقابل به ذلك التجديد من نقد في بعض ألفاظه أو صوره فإنه لا يلبث أن يصبحَ جزءاً أصيلا من كيان الثقافة العربية.

والعولمة أحد التحديات التي بدأت تواجه كثيراً من دول العالم منذ حين، وستشتد وطأتها خلال القرن القادم، وخاصة على الدول التي لم تتسلح لها بسلاحها. بل إن العولمة الثقافية أصبحت تهدد بعض الدول المتقدمة القوية التي كانت هي تهدد غيرها من الدول بنشر ثقافتها ولغتها، وأوضح مثال على ذلك فرنسا، التي أحلّت لغتها وثقافتها في كثير من البلاد التي استعمرتها رَدَحاً من الزمن ولا سيما البلاد الإفريقية. وبعد استقلال تلك البلاد تمسّكت فرنسا بنشر لغتها وثقافتها، وأنشأت لذلك مؤسسة ثقافية سياسية أخذت ترسّخ أركانها بالتدريج هي «الفرنكوفونية»، وصارت تُغدق جوائزها وأموالها على الذين يكتبون قصصهم ورواياتهم وأشعارهم باللغة الفرنسية، وخاصة من مواطني مستعمراتِها السابقة في إفريقيا. فرنسا هذه تنبّهت لخطَر العولمة الأميركية التي تسميها «الإمبريالية الثقافية الأميركية» وتبذل جهوداً كبيرة لمقاومة هذه الهجمة الثقافية، ولها في ذلك مواقفُ مشهودة منذ أن وقف وزير ثقافتها في المؤتمر الدولي للسياسات الثقافية الذي نظمته اليونسكو في المكْسيك سنة 1982 يهاجم الولايات المتحدة الأمريكية، ويشكو مما تقوم به من «غَزْو ثقافي»، ولم يتردد في استعمال هذا التعبير

الذي يتردد كثيرٌ منّا في استعماله منكرين وجود ما يُسمّى غزواً ثقافياً، متجاهلين ما يحدث لنا، ومُتَدثّرين بِرداء الثقافة الإنسانية العالمية، وكان مما قاله ذلك الوزير وهو يشنّ هجومه على الولايات المتحدة الأميركية: إن تلك الدول التي علّمتنا قدرا كبيرا من الحرية، ودعت الشعوب إلى الثورة على الطغيان أصبحت لا تملك اليوم منهجا أخلاقيا سوى الرّبح، وتحاول أن تفرض ثقافة شاملة واحدة على العالم أجمع. ومضى يقول: إن هذا هو شكل من أشكال الإمبريالية المالية والفكرية، لا يحتلّ الأراضي بل يصادر الضمائر ومناهج التفكير وطُرُق العيش.

وقد ساندت وزيرةُ الثقافة اليونانية ميلينا ميركوري وزيرَ الثقافة الفرنسي في ذلك المؤتمر. وشكتْ مما شكا منه، ونددّت بالموقف الأميركي وحذرت من مخاطره على بلادها.

وبعد سنوات من مؤتمر المكسيك وموقف وزير الثقافة الفرنسي فيه وقفَ ميتْران رئيس الجمهورية الفرنسية يخاطب ممثلي الدول الفرنكوفونية قائلا : مَنْ ذا الذي يستطيع أن يتعامى اليوم عن التهديد الذي يواجهه العالم الذي تغزوه بالتدريج ثقافة واحدة، ثقافةٌ أنجلوسكسونية تتحرك تحت غطاء الليبرالية الاقتصادية؟ ثم قال : هل قوانين المال والتكنولوجيا توشك أن تحقق ما أخفقت الأنظمةُ الشمولية في تحقيقه؟

من أجل كل ذلك رفضت فرنسا أن توقّع على الجزء الخاص بالسِّلَع والموادّ الثقافية في اتفاقية «الگات»، وهي التي تشمل : السينما والتلفاز والفيديو وما يشبهها. وقد نجح ميتْران في نيل موافقة 46 دولة فرنكوفونية على دعم فرنسا في محاولتها الحصول على «استثناء ثقافي» يشمل تلك السِّلَع والموادّ أُدرِج في الاتفاقيات الدولية الخاصة بحرية التجارة (الگات).

وهذا الممثل الفرنسي الشهير آلانْ ديلونْ يصرّح[7]: «أينما كان تهيمن السينما الأميركية والمسلسلات الأميركية، واختفت السينما الألمانية

والإسبانية والرومانية والبولندية عن الساحة، وتنطفئ السينما الإيطالية بهدوء لكن بشكل أكيد، ويبقى فتات من السينما الفرنسية... قبل ثلاثين عاما عندما كنت أؤكد أن الأميركيين يستعمروننا ثقافيا كنتُ أُتْهَمُ بقول حماقات، لقد أحكموا سيطرتهم علينا الآن».

ولتوضيح الموقف الفرنسي من كل ما تقدم لابد لنا من أن نعرف بعض الحقائق، من مثل أن فيلم «الحديقة الجوارسية» (Jurassic Park) مثلاً شغل ما نسبته عشرون في المئة من شاشات العرض في مدن فرنسا، وأن نسبة 60٪ من واردات صناديق التذاكر في دور السينما الفرنسية مصدرها أفلام أميركية مما يعرض في فرنسا، وأن ما تبثّه الإنْترنت من معلومات وبرامج باللغة الفرنسية لا يتجاوز 2٪ في حين يبلغ ما تبثّه باللغة الإنجليزية 85٪. ومن هنا فقد بلغ من حرص الفرنسيين على لغتهم أن لجان هذه اللغة في الأكاديمية الفرنسية لا تفتأ تنقّيها من الكلمات الأجنبية، والمقصود هنا اللغة الإنجليزية في الغالب. وأصدرت السلطات الفرنسية تعليمات بحجب المساعدات عن جميع المناسبات الثقافية التي لا تكون الفرنسية لغتها، وتسُنّ تلك السلطات قانوناً خاصاً يحظر على المسؤولين الفرنسيين التحدث أو التواصل بغير اللغة الفرنسية[8].

فإذا كان هذا موقف فرنسا، بلد النور والإشعاع الثقافي، وموقف اليونان بلد الإغريق مصدر النهضة الأوربية ثم مصدر التنوير، فماذا يجب أن يكون موقفنا، ونحن لا نملك إلا أقل القليل مما تملكه فرنسا واليونان؟ وهل يجوز لمفكرينا ومثقفينا أن يعزلوا أنفسهم عما يجري في العالم، وأن يتجاهلوا هذه التحديات والتيارات الجارفة؟

وقد نشرت صحيفة نيويورك تايمز[9] أن 40٪ من مثقفين أوربيين في مهرجان أدبي بريطاني أيدوا أن من واجب كل أوربي أن يقاوم الثقافة الأمريكية.

وإذا كانت العولمة الثقافية تَعْني سيادةَ ثقافة واحدة بلغتها وفكرها وأنماط حياتها وسلوكها، وتدمير الخصوصيات الثقافية الأخرى، فماذا سيكون مصير ما ينادي به دعاة الديمقراطية من التعددية الثقافية ومن الحوار بين الثقافات، وهما من دعائم النظام العالمي الجديد كما يزعمون؟ هل يبقى لهما وجود مع العولمة الثقافية؟

وسؤال ثالث ينشأ أمامنا من موقف فرنسا واليونان، وربما من مواقف غيرهما من البلاد الأوربية، وهو: هل صراع الحضارات هو بين الحضارات المتباينة وحدها، أو هو صراع في داخل الحضارة الواحدة بين عناصرها وأجزائها؟ وربما كان هذا الصراع أعتى وأقسى من الصراع بين الحضارات المختلفة. وهل هو حقاً صراع بين حضارات أو صراع بين مصالح أو بين دول ذات مصالح وإن كانت حضارتها واحدة؟

وإذا كانت العولمة الثقافية آتية لا ريْب فيها، وكانت مقاصدها ومخاطرها على ما ذكرنا، فما موقفنا نحن العرب منها؟ وهل نواجهها بتمزق ثقافي، كما نواجه العولمة الاقتصادية والعولمة السياسية بتمزق اقتصادي وتمزق سياسي؟ وكيف تكون المواجهة في هذه الحالة: هل تكون بالاستخفاف بها والتقليل من شأنها، أو تكون بتحدّيها والدخول في صراع معها، أو نقف منها موقفا سلبيا بتجاهلها والهروب منها ودفن رؤوسنا في الرمال؟

جميع هذه الأسئلة واردة، وهي احتمالات لمواقفَ يتبنّاها أفراد وفئات منّا وخاصة من مثقفينا. ويبقى احتمال آخر هو الذي نراه أقرب إلى الواقع ومنطق الأمور. وهو ألا نقع فريسة سهلة للدعاوى التي أشرنا إليها عند حديثنا عن المصطلح وعن الوصمات التي يُلصقها بعضهم بلغتنا وثقافتنا، وأن ندرك إدراكا عميقا أن هذه الثقافة العربية بلغتها هي ثقافة واحدة مع وجود اختلاف في بعض الخصائص المحلية الطبيعية التي يفرضها اختلاف

البيئات وتعاقب العصور، شأنها في ذلك شأن جميع الثقافات الحية العالمية، وأَن هذه الخصائص المحلية لا تُخل بوحدة الثقافة العربية ولا تنتقص من هويتها أو تضعف قدرتها على أداءِ رسالتها العربية والإنسانية. فالإيمان بهذه الثقافة العربية الواحدة واللغة العربية الواحدة (على تعدد لهجاتها المحكية) هي الركيزة الأولى للتعامل مع العولمة الثقافية. وهو تعامل-شأنه شأن التعامل مع كل جهة في كل أمر يقتضي أن يكون عندنا ما نقدمه حتى يكون وسيلة للتعامل وثمنا للتبادل. ومن هنا ندخل في الشِّقّ الثاني من عنوان هذه الكلمة وهو «العالمية والثقافة العربية» بعد أن تحدثنا عن «العولمة وهذه الثقافة» حديثا موجزا لا يزال يحتمل كثيرا من البحث والتفصيل.

و«عالَمية الثقافة العربية» عنوان واسع، يشمل هذه الثقافة في ماضيها وحاضرها ومستقبلها، وكذلك يشمل الثقافة العقلية والثقافة الأدبية مثلما يشمل الثقافة الفنية.

أما الماضي فشأنه واضح، والحديث عنه مستفيض، فقد انتشرت الثقافة الإسلامية العقلية في العالم المعروف حينئذ، ودخلت أقطار أوربا بما حملته تلك الثقافة العقلية من فكر علمي وفلسفي، ومن معارفَ حسابية وفَلَكية ورياضية وطبية وهندسية، ومن مناهج البحث النظري والتطبيقي. وقد أصبح العلماء والفلاسفة والأطباء المسلمون من مشاهير الأعلام في أوربا مع شيء من التحريف في أسمائهم، وقد اعترف لهم بالفضل بعض الذين أصبحوا معالم في تاريخ العلم واليقظة الأوربية، ودرس عندهم في جامعات الأندلس رجال دين تولى بعضهم مناصب عالية في كنائس بلادهم، وأصبح أحدهم «بابا» الفاتيكان، وأدخلوا إلى أوربة الأرقام الحسابية العربية التي تنسب حتى اليوم في لغتهم إلى العرب، واستعملوا الألفاظ والمصطلحات العربية في التعبير عن مفردات علومهم، وهي ألفاظ ومصطلحات لا تزال

مبثوثة - ظاهرة أو خفيّة، سليمة أو مشوّهة - في اللغات الأوربية، وتُثبت بعضها معاجمهم الكبرى وتشير إلى أصولها العربية، وأخذ عنهم رواد المنهج التجريبي الأوروبيون، هذا المنهج الذي اتبعه المسلمون وأقاموا على أساسه بحوثهم، وقدّموه إلى العالم، فنُسِي فضلهم فيه بعد حين، ونسب الأوربيون إلى بعض علمائهم فضل اكتشافه واتباعه، ما عدا قلة قليلة منهم نسبت الفضل إلى أصحابه، لكن صوت هذه القلة في تاريخ العلم لم يكن بقدر عُلُوّ أصوات الآخرين. ولذلك شاع أن أثر المسلمين العلمي لم يتجاوز الترجمة والنقل، وتجاهل أكثر المؤلفين الأوربيين ما أضافه العلماء المسلمون إلى العلم اليوناني من تطوير وتصحيح واستدراك، وما جمعوا معه من علوم أمم أخرى كعلوم الهند، وما تفرّدوا به من كشوف واختراعات، كانت كلها الأساس الذي قامت عليه النهضة العلمية الأوربية. ومع ذلك أسقطوا الحقبة الإسلامية من تاريخ العلم العالمي، إلا ما يذكر منها ذكراً عابراً. وتبعناهم في كل ذلك، فلا نكاد نجد جامعة من جامعاتنا العربية المعاصرة - التي تزيد على مئة جامعة - تدرس تاريخ الكيمياء أو الفيزياء أو الفَلَك أو الطبّ أو علوم البحار، مثلا، عند المسلمين. وإنما يبدأ العلم باليونان ثم بالرومان، ثم يقفز إلى الأروبيين في نهضتهم العلمية.

ذلك هو شأن الثقافة العربية العقلية والعلمية وبُعدها العالمي حينئذ، وهو بُعْد كان من ركائز النهضة الأوربية والتطور الحضاري الإنساني. أما ثقافتنا الأدبية فحَسْبنا أن نشير - في مَعْرض إبراز بُعْدها العالمي- إلى أثر قصص الإسْراء والمعراج، ورسالة الغفران للمعرّي، والتوابع والزوابع لابن شُهَيْد وحيّ بن يقظان لابن طُفَيل، وألف ليلة وليلة، والشعر الأندلسي وزَجَله، في الأدب والشعر الأوربي، ونذكر في هذا المجال: دانْتي والكوميديا الإلهية، وشعراء التروبادور، وگوتَهْ وديوانه الشرقي، ودانيال دي فو، وردْيارد كِپْلنج، وسواهم كثير لمن أراد الإحصاء والاستقصاء، وقد تناولتْ هذا التأثر والتأثير

دراساتٌ متعددة نهض بها باحثون من غير العرب، ربما كان من أبرزهم المستشرقُ الإسباني ميكال آسينْ پَلاثيوس، الذي بذل جهودا كثيرة لبيان تأثر دانْتي - في الكوميديا الإلهية - بقصص الإسراء والمعراج.

وقد نذهب أيضا إلى ما كان من أثر خفيّ بطيء للقرآن الكريم وترجماته إلى اللاتينية - على تحريفها وكثرة أخطائها- وللحديث النبوي الشريف، وللدراسات الكلامية والفقهية والكتابات والتآليف الصوفية، في تحريك لعقول بعض المفكرين الأوربيين وتحريرها، وربما كان ذلك كله سببا من أسباب حركات الإصلاح الديني في أوربا، ثم قيام النزعة العلمانية والابتعاد عن الكنيسة. ولكننا نقدم هذه الافتراضات على حذرٍ وتردّد، إلى أن تقوم دراسات جادة مفصلة تجلو حقيقة ما أشرنا إليه.

ويحسُن بنا أن نكتفي بهذه الإشارات الموجزة عن الماضي وننتقل إلى الحديث عن حاضر الثقافة العربية وبُعدها العالمي. ولابد لنا هنا من أن نكرر ما يقال دائما عند الحديث عن البعد العالمي من أنه لا عالمية بغير خصوصية، وأن الثقافة لا تنطلق إلى آفاق العالمية إلا وهي محمولة على أجنحة من الخصوصية والمحلية. ويبدو هذا الحكم للوهلة الأولى واضحاً، سهلاً، مقنعاً، شأنه في ذلك شأن الأحكام العامة كلّها أو جلّها. ولكن الصعوبة تأخذ في التكشف بالتدريج كلما أوغل الموضوع في التفصيلات ومحاولة التوضيح وذكر الأدلة والأمثلة.

وأول ما يواجهنا قضية «اللغة»، فهي لاشك من أخصّ خصوصيات الثقافة، فهل هي من عوامل العالمية أو من عوائقها؟ هل الثقافة المكتوبة باللغة العربية تستطيع أن تحقق العالمية في عصرنا هذا؟ لقد أصبحت اللغة العربية لغة رسمية ثم لغة عمل في الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة، يترجم منها وإليها بالترجمة الفورية في الاجتماعات، وتترجم منها وإليها

الوثائق المتعددة، شأنها في ذلك شأن الإنجليزية والفرنسية والإسبانية والروسية، وقد سبقت هذه اللغات الأربع اللغة العربية في الأمم المتحدة إلى أن خاض العرب صراعاً قاسياً طويلاً، سياسياً وعلمياً، ليثبتوا جدارة اللغة العربية باحتلال هذه المكانة. ثم يضاف إلى ذلك أن كاتبا باللغة العربية نال قبل سنوات قليلة جائزة «نُوبل» العالمية، وكذلك ترجمت إلى لغات أوربية متعددة قصص وروايات وأشعار كتبها باللغة العربية أدباء عرب، فهل معنى هذا أن اللغة العربية ليست عائقا أمام عالمية الثقافة التي تُكتب بها؟

وهل معنى هذا أن الأمثلة السابقة هي دليل البُعد العالمي؟ وهل العالمية هي فَرْض هذه اللغة باستعمالها في الميادين الرسمية عن طريق الترجمة الفورية إلى اللغات الأربع الأخرى؟ أو هل العالمية هي ترجمة أعمال أدبية بنُسَخ محدودة لاستعمالها في معاهد دراسات ما يُسَمى بالشرق الأوسط أو الأدنى ومراكز الدراسات الإسلامية وأقسامها في الجامعات الأجنبية، دون أن تصل هذه الترجمات إلى القارئ الأجنبي العادي ولا إلى جمهرة المثقفين والقرّاء من غير العرب، بحيث لا يكاد يُعرف عنها إلا عشرات أو مئات معرفةً تظلّ محصورة مبتورة لأنها - في الغالب - لا تنقل روح الإبداع أو المبدع ولا أسرار البيان العربي؟[10]

وهل الجوائز الدولية دليل العالمية؟ أو أن هذه الجوائز العالمية تحكمها اعتبارات متعددة ليست بالضرورة مرتبطة بالقيمة الذاتية للنتاج الذي منح الجائزة؟ وفي النفس أشياء من جوائز الأدب العالمية[11]. فاللغة جزء أصيل من الكتابة الأدبية نفسها: هذه اللغة بظلالها وألوانها وإيحاءاتها وتراكيبها وأسرارها، وكذلك أسلوب الكاتب الذي لا تكون الكتابة كتابة أدبية إذا جرّدناها منه، لأننا بذلك نكون قد جرّدنا الكتابة من الكاتب وسلخناها عنه، إذ قيل -ولا يزال يقال- إن الأسلوب هو الشخص، فهل تستطيع الترجمة إلى

لغة مغايرة في طبيعتها وأصول تراكيبها أن تنقل كل ذلك نقلا تستبين من خلاله لجانُ التحكيم والاختيار روحَ الكتابة الأدبية على الوجه الذي وضّحناه، ومما يُتندّر به قولهم: إن الترجمة خيانة للأصل! وخاصة ترجمة الشعر. فإن لم يكن ذلك مستطاعا فهل يجوز الحكم على تميّز كاتب من خلال لغة كاتب آخر - هو المترجِم الأجنبي- وأسلوبه وشخصيته الأدبية، وهي كلها لا تمتّ إلى الأصل بنسبَ أدبي؟ فإن لم يكن ذلك مستطاعا فما مقياس الاختيار والفوز؟ هل هو المضمون ومافيه من التصوير لشرائح أو شخصيات اجتماعية - غالبا ما تكون غير ممثِّلة لحقيقة المجتمع بجوانبه المتعددة - أليس ذلك أدْخَل في باب الدراسات أو المقالات الاجتماعية مهما تزيًّا بـ «التقنيات» القصصية أو الروائية؟

ويبقى التساؤل الذي يكثر ترداده عن هذه الجوائز التي أخذت تنهال على الذين يكتبون قصصهم أو رواياتهم أو أشعارهم بلغات أجنبية وهم من أصول عربية؟ هل ما يكتبونه ينتمي إلى الثقافة العربية، وبذلك يكون نتاجهم بهذا المعنى ذا بُعد عالمي؟ أو أنه ينتمي إلى ثقافة اللغة التي يكتبون بها، فيكون ذا بُعد مَحلّي مقيّد بلغته وتكون جائزته جائزة محلية؟

وقد آن لنا أن نَلُمَّ أطراف الموضوع بعد أن شعَّبناه وأكثرنا من الأسئلة التي تكاد تجيب عن نفسها مستغنية بذلك عن تكلف الجواب.

لقد حققت ثقافتنا بُعْدها العالمي في الماضي لأنها أعطت ما كان غيرها يحتاج إليه ويتلهف عليه. لقد كانت ثقافة غنية لأمّة قوية ذات حضارة مزدهرة صادفت أمماً كانت أدنى منها حضارة وثقافة فكان لابد أن تنساب إليها وتؤثر فيها وتملأ الفراغ عندها.

ولا ثَقافةَ لأمة إلا بلغتها، وكانت اللغة العربية حينئذ هي لغة العلم والثقافة والحضارة، فأمَّ نفر من طلبة العلم الأوربيين المكتبات ومراكز

الدراسة الإسلامية، وتعلموا العربية، وازدهرت حركة الترجمة منها إلى اللاتينية إما مباشرة وإما عن طريق العبْرية التي تُرجم إليها بعض عيون الفكر الإسلامي والأدب العربي، فكان ذلك سببا في المبالغة في أثر اليهود وقيمة أدبهم وفكرهم، على حين لم يكن لهم في الحقيقة إلا أفراد آحاد نشأوا في مناخ الثقافة العربية الإسلامية، فكثّروهم بالباطل وأعَنّاهم على تكثيرهم بجهلنا أو بضعفنا.

ومهما يكنْ من أمر فإن معرفة العربية لمن كان يعرفها آنذاك كانت وسيلة لفهم الثقافة العربية: العقلية والأدبية، والاستفادة منها. أما الترجمة فكانت قادرة على نقل المضمون العلمي للثقافة العقلية، بحيث يستطيع العلماء فهمه واحتذاءه وتطويره وإدخاله في صميم أعمالهم العقلية والفكرية. وكذلك كانت الترجمة قادرة على نقل ما في الثقافة الأدبية من ومضات ولمحات وتأملات نفسية وروحية عامة تكفي للتأثر بها واستيحائها[12]، وإن عجزت عن نقل روح لغة الكاتب وروح أسلوبه.

والثقافة العربية الحديثة - بكل غناها وتنوع فنونها وسخاء عطائها- لم تستطع خلال هذا القرن الأخير أن تحقق لنفسها البُعْد العالمي الذي يصل بها - خارج النطاق العربي- إلى أنظار جمهرة القرّاء وسمعهم ومخاطبة عقولهم وملامسة مشاعرهم وتحريكها. وفوز واحد من أبناء هذه الثقافة بجائزة نوبل سنة 1988م كان فوزاً لشخصه، ولم تكن له آثاره في الثقافة العربية نفسها، ولم يحقق لها أي بعد عالمي، لأسباب متعددة، وإن كانت بعض الأوساط الأدبية والصحف والمجلات الأدبية الأجنبية شُغلت بهذا الفوز حينا وعرّفت بالفائز وحده.

ومع ذلك فإن الثقافة العربية قادرة على تحقيق هذا البعد العالمي، إذا اتصلت اتصالاً حقيقياً بمصادر ثروتها، واستخرجتها، وتفاعلت بها، ثم أتيح

لها من يعرضها - باللغات الأجنية المنتشرة كالإنجليزية - عرضاً أدبياً لا يُعتَمَد فيه على الترجمة بقدر ما يُعتمَد فيه على استيعاب الأعمال الأدبية والتأثر بها، وإعادة «إنتاجها» - إن صحّ التعبير- باللغة الأجنبية، مثلما فعل فيتزگِرالد[13] في تمثّله لرباعيات الخيام، فأعاد كتابتها باللغة الإنجليزية فجاء عمله «قطعة» أدبية فنية تنقل ما وراء اللغة من نبض وإيحاء، فانتشرت ترجمته منذ الطبعة الثانية سنة 1868[14] في أوربة وأثارت الإعجاب بها، وكان لها تأثيرها الكاسح.

والحديث عن الثقافة في هذا السياق إنما هو حديث عن أفراد من المثقفين أو الأدباء من خلال أعمالهم الأدبية. وجميع الأفراد الذين اخترقوا العالمية - من مختلف الأمم - استمدوا عالميتهم وتميزهم من مصادر تتسم بالخصوصية وتعالج قضايا ومشاعر ذات إيحاءات وامتدادات تتجاوب أصداؤها خلال العصور وفي نفوس الناس بمختلف بيئاتهم، وبذلك يتجاوز العمل الأدبي زمانه ومكانه، حتى ليحسّ كل قارئ لهذا الأدب أن القضية قضيته وأن المشاعر مشاعره، وأن العالم الذي يصفه العمل الأدبي هو عالمه أو هو عالم يتوق إليه. وهكذا تتداخل العالمية بالخصوصية، لأن الثقافات - شأنها شأن الناس على اختلاف عصورهم وأقطارهم - فيها عوامل مشتركة تقرّب بينها، ثم إن لكل واحدة منها خصوصية تميزها.

وإذا أخذنا الثقافة العربية على أنها وحدة متكاملة مستمرة على مدى العصور، فإننا نرى أن ثقافتنا العربية الإسلامية مازالت ذات تأثير في الآداب العالمية الحديثة. أما التساؤل عن البعد العالمي للحلقة المعاصرة من الثقافة العربية فالإجابة عنه موضع اختلاف واسع بين النقّاد والباحثين، فقد رأى بعضهم:

«أنه أحَد الأسئلة التي يطرحها العرب ضمن ما يطرحون في إطار اهتزاز شخصيتهم، وفقدانهم للثقة بالنفس... وما يصنع في العالم المصنّع اليوم، من

آداب وفنون، يخضع بالأساس إلى المؤسسة الرأسمالية، بما في ذلك استراتيجيتها العسكرية، يصنعون مغنّين، كما يصنعون كتّاباً ومُلاكمين، ويقرّرون أيَّ لون من الآداب ينبغي أن يهتم الناس به، وأي لون ينبغَي أن يموت. إنه بإمكانهم أن يصنعوا من بَدَويٍّ جزائري، يحفظ إيقاعات فولكلورية، فنَّاناً عالَمياً، تتسابق مؤسسات البثِّ العالمية - التي هي في كل مكان مؤسساتهم - على بثّه»[15].

وذهب غيره إلى أننا :

«نجد أنفسنا بحاجة ماسّة إلى أن نتساءل : هل العالمية سمَة تكمُن في الإبداع نفسه أو صفة تنضاف إليه... سمة تتصل بإنتاج الظاهرة الإبداعية أو تتصل باستهلاكها... هل العالمية صفة لفعل الكتابة أو لفعل القراءة. وإذا ما أردنا أن ندخل بسؤالنا إلى فضاء الممارسة مستشفعين له بالمثال... قلنا: هل كانت ثُلاثية نجيب محفوظ عالمية عند كتابتها أو أنها أصبحت كذلك حينما أشادت بها وثيقة نوبل؟... إننا في أحسن الأحوال كنّا سوف نتحدث عن الثلاثية - قبل تعميد نوبل لصاحبها- بوصفها عملاً متميزاً وأدباً راقياً وإبداعاً رفيعاً ونموذجاً لنضج الفنّ الروائي العربي، ولكننا سوف نتريّثُ طويلا في وصفها بالعالمية... وإذا كان ذلك كذلك انتهينا إلى أن العالمية صفة تكمن خارج الفعل الإبداعي فهي مسألة تتعلق بانقرائية[1] هذا العمل أو ذاك... والعالمية عندئذ سمة نسبية تضيق وتتّسع... وتترسّخ بمصادقة الهيئات الثقافية العالمية على هذا العمل أو ذاك ولا يستقيم الحديث عنها إلا بعد تحققها... تقاطعت العالمية عندئذ مع حركة الترجمة من ناحية ومع انتشار اللغة التي كتب بها من ناحية أخرى، وكلا الأمرين عملٌ مؤسّساتي يكمن خارج نطاق الإبداع... إن أخطر ما يمكن أن تنتهي إليه المسألة هو أن يؤول الإبداع إلى جواب على سؤال حول ماذا يريد الآخر أن يقرأ وعن ماذا

يبحث لدينا وماهي أقصر الطرُق للوصول إلى قلبه وكأننا بهذا السؤال نختصر سبيلنا نحو العالمية وإنتاج ما يمكن تسويقه واستهلاكه... نخلص من ذلك كله إلى أن سؤال العالمية بما يمكن أن يفضي إليه من إجابات هو سؤال زائف.. ومع هذا فنحن جميعاً ما نفتأ نردّده على كافة المستويات وما ذاك إلا تعبير عن المأزق الحضاري الذي انتهينا إليه... تعالوا نتحدّثْ عن الطريق لجعل أدبنا العربي عربياً، لجعل أديبنا العربي معروفاً في القُطر الذي يكتب فيه ومقروءاً من أهل المدينة أو القرية التي ينتمي إليها...»[16].

إن الآراء الواردة في الاقتباسَيْن السابقين تستحق التدبّر والمناقشة على ما فيها من حدّة وما توجهه من نقد لاذع وتحدٍّ، وهي تصوّر واقعاً عربياً وعالمياً تحكمه معاييرُ ومواقف ومصالح ليست كلها متصلة بجوهر الإبداع أو العمل الأدبي.

ولا يزال بعض ما ذكرناه في هذه المقالة يحتاج إلى شرح وتوضيح، وكذلك لا يزال الموضوع برمّته يحتاج إلى استيفاء بذكر ما لم نذكر، وعسى الله أن يعين على استيفائه في مقبل الأيام، وحسْبُ هذه المقالة أنها مهّدت بين يدي الموضوع وأثارت بعض قضاياه.

الهوامش

1) ومنهم من يستعمل لفظة GLOBALITY أو لفظة GLOBALISM وبين الألفاظ الثلاثة فروق لغوية، وربما كان أدقها لفظة GLOBALISM وإن كانت لفظة GLOBALIZATION هي الأشيع في الاستعمال.

2) قال ابن جنّي (الخصائص 114:1) :«واعلم أن من قوة القياس عندهم اعتقاد النحويين أن ما قيسَ على كلام العرب فهو عندهم من كلام العرب...» وكرر هذا الحكم نقلا عن المازني فقال (الخصائص 357:1) :«وقد نص أبو عثمان عليه فقال : ما قيس على كلام

العرب فهو من كلام العرب...». وقال ابن جنّي أيضا (221:1) : «والدليل على أن فَعْلَلْت وفَعْليت وفَوْعَلت وفَعْلَيْت، ملحقة بباب دحرجت مجيء مصادرها على مثل مصادر باب دحرجت. وذلك قولهم : الشمللة والبيطرة والحولقة والدهورة... فهذا ونحوه كالدحرجة...» وانظر كذلك الفقرة التي قبلها في الصفحة نفسها من الخصائص. ومن نظائر عولمة : حولقة (بمعنى الضعف) وعومرة : بمعنى الاختلاط والجلبة وجمع الناس وحبسهم في مكان، وكوكب وكوكبة : بمعنى النجم، والكوكبة : أيضا بمعنى الجماعة، ونورج ونورجة. وكثُر هذا الوزن في كلام المحدثين، فقالوا : قولبة وبلورة وحوسبة.

3) عبد الهادي بوطالب، خطاب العولمة الأمريكي وعولمة الاقتصاد، جريدة الشرق الأوسط 1998/4/23.

4) يختلف المصطلح الدال على هذا المعنى في البلاد العربية، فهو في بعضها : الخصخصة، وفي بعضها : التخاصية : الخوصصة، أو التخصيص.

5) انظر كتابي «نحن والآخر : صراع وحوار» المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1997، فقد تحدثت عن «المصطلح» وخطره في مواضع متعددة منه.

6) يخطّئ بعضهم لفظة «الشراكة» ويرى أن الصواب استعمال لفظة «المشاركة»، وهي تخطئة لا سند لها إلا إغفال المعاجم لها. وهي من المصادر القياسية التي يكثر ورودها على هذا الميزان الصرفي. والمعاجم كثيرا ما تغفل ذكر ما هو قياسي من المصادر والجموع.

7) تصريح بثته وكالة الأنباء الفرنسية من باريس، ونقلته الصحف، ومنها جريدة الحياة التي تصدر في لندن 1998/11/19م

8) مزيد من العلومات والتفصيلات الثقافية والهيمنة الأمريكية في : مقالة لخلدون الشمعة (جريدة الشرق الأوسط 1997/3/2) ومقالة عبد الهادي بوطالب (جريدة الشرق الأوسط 1998/5/7).

9) نقلا عن جريدة الأهرام بتاريخ 1999/3/59م.

10) انظر الحديث المهم الذي أدلى به المستشرق في دنيس جونسون ديفز عن موضوع ترجمة الأدب العربي إلى اللغة الإنجليزية وصعوبات النشر ثم صعوبات التوزيع (جريدة الدستور-الأردنية، بتاريخ 1997/12/2م).

11) انظر المقالة الضافية التي كتبها صبري حافظ بعنوان «حكاية جائزة نوبل ونجيب محفوظ والأدب العربي» مجلة الناقد، العدد السادس، كانون الأول (ديسمبر) 1988م، ص 9-10.

12) وهو أمر مختلف كل الاختلاف عن الحكم على العمل الأدبي - بعناصره المتكاملة - عن طريق الترجمة واختياره لتميزه ومنحه جائزة عالمية، على الصورة التي شرحناها آنفا.

13) Fitzgerald.

14) كانت الطبعة الأولى سنة 1859م.

15) الطاهر وطار، في ورقة عمل بعنوان «الكتابة العربية والعالمية» قدمها إلى جمعية المحيط الثقافية، أصيلة، آب (اغسطس) 1993م «ندوة الكاتب العربي بين نشوته الذاتية والعالم من حوله».

16) سعيد مصلح السريحي، في ورقة عمل بعنوان «أدبنا العربي والعالمية : إيديولوجيا السؤال» مقدمة إلى المناسبة السابقة نفسها.

ملخّصات الأبحاث
باللغات الأجنبية
مترجمةً إلى العربية

البشرية والمياه العذبة في أفق الألفية القادمة

روبير أمبروگجي

نشأت حضارة الماء منذ 12000 سنة، أي منذ أن اكتشف الإنسان القوة الكامنة في الماء، وأعطى إشارة البدء للثورة الفلاحية، فقد كان يعتمد قبل ذلك في قُوته على الالتقاط والقنص. لكن منذ أن بدأت هذه الحضارة، مرّت البشرية بعدَّة تقلّبات وصعوبات في ظلّ متغيرات كثيرة ليس أقلّها تعاظم الطلب على الماء. وبنهاية القرن الحالي، يثور التساؤل التالي : ما مآل حضارة الماء هاته في وقت تعمل فيه العوْلمة على ترسيخ موقعها تحت قيادة عدد قليل من الدول المتقدّمة؟ لقد مرت البشرية منذ العصور الوسطى بفترات مدّ وجزر في تعاملها مع الموارد المائية وطرق ترشيدها أملاً في استغلالها الاستغلال الجيّد. وقد كان لإنشاء الأمم المتحدة الأثر الكبير على البشرية، إذ نجحت هذه المنظمة في العمل على نقل المعلومات والمعارف المتعلقة بالماء إلى دول العالم الثالث ، ومن ثَم أعيدَ توحيد حضارة الماء. لكن مسألة الموارد المالية ظلّت تنيخ بكلكلها على هذه الدول التي ما زالت في حالة تبعية للدول الغنية، إذ يتعين عليها أن تستثمر موارد مالية ضخمة لتحقق كفايتها من الماء ناهيك عن شبح المجاعة الذي يتهددها في ظل التحول الديمغرافي الذي تمر به.

وعلى الرغم من هذه الصورة القاتمة، فإن عام 2000 يبشّر ببعض الحلول التقنية منها الأمطار الاصطناعية ومعالجة المياه المستعملة وتحلية مياه البحر وغيرها،

لكن ذلك يظل أمراً مكلّفاً وغير كاف لحل مشكل ذي أبعاد خطيرة، ويتهدّد مستقبل التنمية الاقتصادية لعدد من الدول. وبالتالي صار لزاماً التفكير في

سياسة مائية حقيقية تختص بالعلاقات بين المعطيات الطبيعية لموارد المياه وبين سياسة الدول. وفي هذا الصدد، يمكن القول إن الأمم المتحدة، على الرغم من أنها شهدت ميلاد ما ينيف على المائة دولة، لم تعمل على صياغة قانون دولي للمياه العذبة، ثم ظلّت عاجزة عن الحيلولة دون وقوع عدد من النزاعات التي تختلط فيه السياسة بالماء فتهدّد بذلك الأمن المائي . هذا فضلاً عن بعض الكوارث البيئية التي تجعل الموارد المائية في تناقص مستمر.

تتكشّف من خلال ما سبق معالم نقص مزمن في المياه لا تحصل كفاية الإنسان معه، إذ يحتاج الفرد الواحد سنوياً إلى 260 م^3. وبحلول سنة 2050 سيصل تعداد ساكنة العالم إلى حوالي 10 مليارات نسمة سيتوقف نماؤها وتقدمها على الماء.

في ظل هذه الآفاق المظلمة، تظل العولْمة شبيهة بالسراب الذي يتراءى في الصحراء. فمن يرافق القافلة لأول مرة تتهادى له البحيرة في الأفق، ثم تتراءى له الواحة، في حين لا ينخدع قائد القافلة ببصرة لأنه خَبَر الصحراء وأماكن المياه ويدرك بأن الحرارة هي من الشدّة بحيث يتوجّب معها التوقف لكيلا يرهق المطايا، لأنه يعي جيّداً بأن الواحة ما زالت بعيدة.

العولْمة والإصلاحات في روسيا

أناتولي گروميكو

سيشكّل إنشاء المجال الأوروبي الموحّد بعملته الموحّدة «الأورو» ثاني أكبر سوق اقتصادية في العالم بعد أمريكا الشمالية، ومن أهدافه الجيوسياسية توفير «شبكة حماية» لأوروبا ضد تأثيرات العولْمة وتحسين روح التنافسية

لديها في مواجهة القوى الاقتصادية العالمية، فلا غرابة إذن إذا كانت دول أوروبا الشرقية ودول الحوض المتوسطي تتوق للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي.

لكن انتقال روسيا من الاشتراكية إلى الرأسمالية جعلها أكثر عرضة لرياح العوْلمة إذ ما زالت دولة قوية بمصادرها الطبيعية الوافرة وبساكنتها ذات المستوى التعليمي العالي، غير أن إيقاع الإصلاحات البطيء يقف حجر عثرة أمام التقدم السريع.

ولفهم ظاهرة العوْلمة، لا بد من استيعاب بعض العناصر الأساسية : منها أن النظام المالي الدولي غير مستقر ويتطور في عدة اتجاهات وفي آن واحد، كما أن تفاعل القوى المالية الدولية أمر بالغ التعقيد إذ باستطاعته تهييء أسباب الرفاهية لبلد ما، في حين قد يوقف بلداً آخر على شفير الهاوية.

لقد استطاعت روسيا إلى حدود غشت 1998 أن تحرز تقدماً دون أن تُجبَر على تخفيض قيمة الرّوبَل بكيفية سريعة، لكنها أرغمت بعد ذلك على تخفيض عملتها. كما أصبح لدى المجتمع الروسي خصوصاً بعد دروس الماضي المريرة وعي باحتياجاته وبدوره في مسار العولمة. ومن بين هذه الدروس ضرورة عدم تخلّي الحكومة عن وظائفها الاقتصادية المهمة، ومنها التوفيق بين المصالح الدولية والوطنية وعدم إهمال البعد الاجتماعي لأن الاستقرار العالمي لا يتوقف على المؤسسات المالية الدولية فحسب، بل على حكمة البشر وخلق فرص العمل والعدالة الاجتماعية والحفاظ على القيم الأخلاقية.

إن وضع روسيا قيد الدرس يجب أن يأخذ بعين الاعتبار وضعها الاقتصادي العام ومشاكلها الاجتماعية، وسيمكّن ذلك من اتخاذ قرارات عملية حول إمكانية الاستثمار في الاقتصاد الروسي خصوصاً وأن مسألة الاستثمار أضحت محفوفة بالمخاطر بعد انهيار السوق الروسية، لكن لا ينبغي التغاضي عن فرص النجاح التي توفرها.

فمن العوامل السلبية في روسيا التي يجب الإشارة إليها مسألة عدم فصل السلطات التي تتجمع في يد الرئيس، وانهيار أسعار النفط التي خفضت مداخيل الصادرات وعدم إحداث إصلاحات اقتصادية مهمّة والانتقال البطيء نحو الرأسمالية وارتفاع المديونية الخارجية والفساد والتضخم الخ ... وكلها عناصر موجودة على الرغم من أنها تُضَخَّم لأسباب تنافسية، كما أنها لا تخص روسيا دون غيرها من الدول المتنامية .

أما العوامل الإيجابية فهي كثيرة في روسيا منها اقتناع موسكو بأن الاستقرار الاقتصادي مرهون بنشاط استثماري مكثّف، إذ بلغ حجم الاستثمار الخارجي في الاقتصاد الروسي سنة 1997 بلغ عشرة ملايير دولار ونصف، لكن يجب البحث عن شركاء محلّيين عن طريق الاستعانة بالمسؤولين الرسميين. وثمّة ميادين صناعية واعدة بالنسبة للاستثمار منها الغاز، ومناجم الذهب والخشب والاتصال إضافة إلى ميدان الطيران والسيارات وما يتصل بأبحاث الفضاء.

ومن جهة أخرى، لن تنتهي الأزمة المالية إلاّ بانتهاء مسبّبات الأزمة الاقتصادية ؛ فتحقيق الاستقرار الاقتصادي في روسيا يتوقف على عوامل داخلية وخارجية ؛ فعلى المستوى الداخلي، يجب على الحكومة أن تعمل على ضبط الميزانية وتوفير الحماية الاجتماعية وخلق فرص الشغل ووضع حدّ لسياسة الإقراض العشوائي. أما على المستوى الخارجي، فيجب على الاقتصاد استجلاب الرأسمال الخارجي ورفع احتياطي الصرف الخارجي وتقليص الدين الخارجي.

من الفضيلة إلى ما هو "صحيح سياسيا" مرورا بعلم الأخلاق

جورْج ماطي

عاش الإنسان في العصور القديمة في ظل جماعات يحكمها قانون القوة والبطش، لكن بتوارد مفكّرين وفلاسفة كسقراط نظَّروا للسلوك الإنساني وحاولوا الارتقاء بالطبيعة البشرية، أصبح للبشر منظور آخر يعتبر الإنسان كائناً كسائر الكائنات بامتلاكه للغريزة، لكن مع فارق واحد هو توفره على حس التمييز تبعاً لطبيعته البشرية . وبدمج هاتين الخاصيتين، يمكن الحصول على خاصية ثالثة تتمثل في المسؤولية الفردية التي خلقت لديه نوعاً من الرقابة الذاتية التي تلزمه باحترام قاعدة «عامل الغير بمثل ما تحب أن يعاملوك به »، ومن ثمّ أصبح الإنسان يمتلك شعوراً داخليا بالعدل.

لقد استمدّ سقراط محدّدات السلوك هاته من جوهر الطبيعة ومكوناتها التي تتحرّك في اتجاه واحد وهو الخير حفاظاً على ديمومتها واستمراريتها. وقد سار فلاسفة آخرون كأرسطو وسبينوزا على منوال سقراط في بحثهم عن الفضيلة ، ولكنهم خفّفوا من إطلاقية الصورة التي رسمها سقراط للإنسان، فاعترفوا بأنه يتعين الأخذ بعين الاعتبار لخلجات الفرد من رغبات ودوافع عند الحكم على تصرفاته فكانوا يدرسون بذلك علم الأخلاق.

وفي الوقت الحالي، يتنامى اتجاه يتغاضى عن الفضيلة ويدعي باختلاف المبرّرات وأضفى الشرعية على ذلك بتشكيل لجان تهدف في واقع الأمر إلى تهييء الرأي العام لعمليات تصويت تخرق التصور الحق للفضيلة ؛ وكمثال على ذلك، أحدث قانون "سيمون فيل" حول الإجهاض جدلاً كبيراً ما كان ليستعرّ أوارُه لو تكلفت بإعداده لجنة أخلاقيات ، في حين تم تمرير قوانين الإخصاب التي صاغتها اللجنة الوطنية لأخلاقيات الطب الإحيائي إلى البرلمان الفرنسي دون مشاكل تذكر.

وفي محصلة الأمر، نجد أن علم الأخلاق يعمل على تطوير السلوك والآداب بفسح المجال أمام رفع الرقابة عن ممنوعات الأمس، وهو ما يهدّد بفقد جوهر الفضيلة نفسها.

تأملات من فاس
في الأصولية الإسلامية

ألفونصو دو لاسيرنا

منذ مدة كنتُ أتأمل مدينة فاس من إحدى الهضبات المطلّة عليها، فسار بي التأمل إلى ما يسمّى بالأصولية الإسلامية وما يواكبها في البلدان الأوروبية من تأويلات وما تثيره من مشاعر الخوف.

وأنا كذلك، تذكرتُ كلمات عن الإسلام قرأتُها سنة 1998 لرجل فريد، كلمات نشرتها مجلة دينية بلجيكية. كان الرجل كاتباً، وكان فرنسيّ الجنسية، مسيحيّ الديانة، ينتمي إلى جماعة الفرنسيسكان، لكن اسمه كان يوحنّا محمد عبد الجليل، المغربيّ الأصل، الفاسي المولد من أسرة تنحدر من الأندلس.

كلماتُه التي تذكرتُها كانت موجهة إلى المسيحيين في هذه الصيغة : ماذا نعلم عن الإسلام ؟، ماذا فعلنا من أجل الإسلام ؟ كيف يستطيع الإسلام أن يكون من جملة اهتماماتنا نحن شهود محبّة المسيح ؟ هذه الأسئلة كانت تتراءى لي عتاباً للمسيحيين الجاهلين كل شيء عن الإسلام .

وعلى غرار ما كتبه يوحنّا محمد عبد الجليل، قال الأب كارلوس أميگو Carlos Amigo وهو أيضاً من الفرنسيسكان وأسقف إشبيلية :« إن المسيحيين

والمسلمين يتجاهلون. إن الاتصال ليس إرسال خطاب لا صدى له، إنه قبول الخطاب والإجابة عنه. إنه إزالة الحاجز الذي يحول دون قبول المسلم كمؤمن.

إن المقولتين، على ما بينهما من فارق الزمن، تنهضان لإظهار سلوك واحد وقلق واحد، هو انعدام الحوار .

إن الغرب يتخبط في النزر القليل الذي يعرفه عن الإسلام. إننا نجهل روح الإسلام، وما يدعو إليه الإسلام من إيمان مطلق، واستسلام للخالق، نجهل رجال التصوّف الإسلامي وسلوكهم المثالي الذي يعدّ نموذجاً لما يجب أن تكون عليه الإنسانية.

إلاّ أن من الدلالات الحميدة التي تسير بنا إلى معرفة الإسلام، صدور البلاغ الثاني للفاتيكان الذي جاء فيه : «إن المسلمين يعبُدون الله الواحد الأحد، الرحمن، القادر، الخالق السماءَ والأرضَ، المخاطب الناس مبيّناً لهم الآيات التي تدفعهم إلى الإيمان به، كما آمن إبراهيم الذي تمجده الديانة الإسلامية...».

ومن جهته أبان جلالة الملك الحسن الثاني عن معرفته بالديانة المسيحية وتقديره لها. في عبارات وردت في كتابه « ذاكرة ملك ».

لننطلق الآن من هذه اللطائف لنرى ما وصل إليه التطرف الديني. لقد كان رأيي دائماً أن جذور الأصولية تنمو حين يُخشى على الدين «الحقيقي»، عندما يطغى في المجتمع الإسلامي الجانب الدنيوي ويصاب المسلم بالقلق من جرّاء ما يمسّ عقيدته من تخلّيات وتجاوزات .

وأرى كذلك أن هذه الأصولية لا تخلو من تداعيات سياسية. وعلى أي فإن المسلم الذي يؤمن بدين ينظّم حياته العقدية والدنيوية المادّية في آن واحد، بدون انفصام كما هو الشأن عندنا، فإن أيّ مساس بأحدهما أو أيّ خلل في التوازن بينهما قد يكون سبباً للنهوض إلى إعادة التوازن المنشود. إن تركيا

التي كانت تقوم بوظيفة الخلافة، ثم صيّرها مصطفى أتاتورك علمانية دفعة واحدة، هي الآن مسرح لتيارات دينية إسلامية يجب أن تعتبر ردة فعل.

إن للاستعمار ضلعاً فيما يحدث في بعض البلدان الإسلامية لأنه غيّر، بقصد أو بغيره، النظام الاجتماعي الذي كان قائماً منذ قرون، وكان الدين لُحْمَتَه. وصار المستعمَرون بعد الاستقلال يعيشون حالة انفصام في الهُوية . فهم يبحثون عن توازن بين هُويتهم الأصلية وبين مكتسبات العصر الحديث. ونجد هذا الانفصام متجلياً في اللغة والسلوك والعادات.

أما في إيران فإن الشاه ذهب بعيداً في إرادته السيرَ ببلده إلى «التقدم» على الطريقة الغربية. لكن الشعب لا يمكنه أن يتغير بسرعة ويخشى فقدان هُويته. فكانت الثورة ومجيء رجال الدين إلى الحكم.

نستخلص من هذا كله أن الدين والحياة الدنيوية لا بدّ أن يتواكبا بتوازن، ولا بدّ للحاكم أن يكون على بيّنة من هذا الأمر مهما كانت غيرته على السير ببلده إلى درجة أرقى في التقدم. والأفضل أن يكون هذا التقدم على مراحل : يُكتسبُ شيء ما ، ويُقبل ثم يُصار إلى مرحلة أخرى . هذا في الشؤون الدنيوية، علماً بأن الدين لا تتغير ثوابته وهو الرقيب الأخلاقي في نهاية المطاف.

فرنسا والصين في أفُق عام 2020

پيير جودي

يبدو أن الغرب على العموم وفرنسا وأوروبا بالخصوص فقدوا القدرة على التخطيط للمستقبل البعيد اللهم إذا استثنينا مواصلة البناء الأوروبي واعتماد عُملة «الأورو». فالانشغالات الفرنسية تتوجه أساساً نحو المشاكل الآنية

كالبطالة، وهو ما يمنع فرنسا من أن تختط لنفسها مساراً يمكّنها من الاندماج في أفق عام 2020 ومن مضاهاة الصين على المستوى الاقتصادي أو الاجتماعي أو على مستوى مؤسسات الدولة .

ويظل التقارب بين هذين البلدين، بين فرنسا القوة الكبرى القديمة وبين الصين إحدى القوى الأسيوية المتنامية، يظل أمراً بعيد المنال بسبب الأحكام السبقية لدى الغرب الذي يسود في أوساطه موقف تشكيكي من مستقبل ونمو آسيا والصين بصفة خاصة. فالغربيون لا يتوانون عن الحطّ من قدر آسيا ويتنبأون لها بأسوإ العواقب على غرار كوريا التي استبعد خبراء الاقتصاد الأمريكي كل إمكانية لحصول نمو اقتصادي فيها لعدم توفّرها على المواد الأولية. ولم يكن اليابان أحسن حالاً من كوريا إذ اعتبر في عداد الدول السائرة في طريق النمو بسبب الاكتظاظ السكاني وقلّة موارده، والأمرنفسه ينسحب على سنغافورة التي اعتبرت مدينة منتهية في عام 1967.

لقد أصدر المراقبون الأوروبيون أحكاماً خالية من بُعد النظر لأن مقوّمات النمو الاقتصادي تتمثّل حسب اعتقادهم في الموارد الطبيعية والتحكّم في النمو الديمغرافي. والحال أن هذين العنصرين هما اللذان كانا وراء التقدم الهائل الذي حقّقته دول جنوب شرقي آسيا كالصين مثلاً التي تمكّنت خلال زمن قصير من ضبط نموها الديمغرافي واختطّت لنفسها طريق المستقبل نحو سنة 2020 . وتقوم شنغهاي دليلاً على هذه القفزة الجبّارة إذ يحتل ميناؤها الصدارة عالمياً مع ميناءي هونغ كونغ وسنغافورة، في حين يحتل ميناء مارسيليا المرتبة الخامسة والستين عالمياً .

وبحلول سنة 2020، ستكون الصين قد جاوزت فرنسا وأوروبا، إذ أن ساكنَتَها ستشكّل 20% من ساكنة المعمورة، في حين أن فرنسا ستشكّل أقل من 1% وأوروبا 6%. ويعتبر النمو الديمغرافي عاملاً إيجابياً بالنسبة للصين لأنه يساهم في توسّعها ونمائها بخلاف أوروبا التي لا يتوفر أي بلد فيها على

نسبة خصوبة عالية تمكّنها من تجديد ساكنتها وتشبيب مجتمعاتها ، أما على المستوى السياسي، فلا فرنسا ولا أوروبا مستعدة لإعادة النظر في مؤسساتها ، في حين أن الإدارة المركزية في الصين والتي تنتقدها أوروبا بشدّة تضطلع بدور هام في تحديد بنية النمو الاقتصادي .

إن مستقبل كل من فرنسا والصين في سنة 2020 سيتحدّد من خلال التحكّم في تقنيات الإعلام، وعلى الرغم من أن فرنسا متقدّمة في هذا المجال في الوقت الحالي إلاّ أن الوضع سيتغيّر حتماً عندما سيتخرّج مئات الملايين من الشباب الصيني في الجامعات. كما أنهما مدعوتان لحل مشاكلهما المتشابهة، لكن في سياقات مختلفة كمشكل الهجرة ومشكل الاندماج اللذين يتجاوزان الجانب الاقتصادي إلى تداخل المجالات وتواصل الأفراد.



Publications
de l'Académie du Royaume du Maroc

ACADÉMIA

Revue de l'Académie du Royaume du Maroc

N°16 / 1999



Publications
de l'Académie du Royaume du Maroc

ACADÉMIA

Revue de l'Académie du Royaume du Maroc

N°16 / 1999

ACADÉMIE DU ROYAUME DU MAROC

Secrétaire perpétuel : Dr. Abdellatif BERBICH

Charia Imam Malik, Km 11, B.P. 5062
code postal 10.100
Rabat, Maroc

Téléphone : 75.51.13 / 75.51.24
75.51.35 / 75.51.89
Fax : 75.51.01

Dépôt légal : 2 /1982

ISSN : 0851-1381

Les opinions exprimées ici n'engagent que leurs auteurs

IMP. EL MAARIF AL JADIDA - RABAT

1999

LES MEMBRES
DE L'ACADEMIE DU ROYAUME DU MAROC

Léopold Sédar Senghor : Sénégal
Henry Kissinger: U.S.A.
Maurice Druon: France
Neil Armstrong: U.S.A.
Abdellatif Benabdeljelil: Royaume du Maroc
Abdelkrim Ghallab: Royaume du Maroc
Otto de Habsbourg: Autriche
Abderrahmane El-Fassi: Royaume du Maroc
Georges Vedel: France
Abdelwahab Benmansour: Royaume du Maroc
Mohamed Habib Belkhodja: Tunisie
Mohamed Bencharifa: Royaume du Maroc
Ahmed Lakhdar-Ghazal: Royaume du Maroc
Abdullah Omar Nassef: R. d'Arabie Saoudite
Abdelaziz Benabdallah: Royaume du Maroc
Abdelhadi Tazi: Royaume du Maroc
Fuat Sezgin: Turquie
Abdellatif Berbich: Royaume du Maroc
Mohamed Larbi Al-Khattabi: Royaume du Maroc
Mahdi Elmandjra: Royaume du Maroc
Ahmed Dhubaïb: Royaume d'Arabie Saoudite
Mohamed Allal Sinaceur : Royaume du Maroc
Ahmed Sidqi Dajani : Palestine
Mohamed Chafik: Royaume du Maroc
Lord Chalfont: Royaume-Uni de G. B.
Amadou Mahtar M'Bow: Sénégal
Abdellatif Filali: Royaume du Maroc
Abou-Bakr Kadiri: Royaume du Maroc
Hadj Ahmed Benchekroun: Royaume du Maroc
Jean Bernard: France
Robert Ambroggi: France
Azeddine Laraki: Royaume du Maroc
Donald S. Fredrickson: U.S.A.
Abdelhadi Boutaleb: Royaume du Maroc
Idriss Khalil: Royaume du Maroc
Abbas-Al-Jirari: Royaume du Maroc
Pedro Ramirez-Vasquez: Mexique
Mohamed Farouk Nebhane: Royaume du Maroc
Abbas Al-Kissi: Royaume du Maroc
Abdellah Laroui: Royaume du Maroc
Bernardin Gantin: Vatican
Abdallah Al-Fayçal: R. d'Arabie Saoudite
Nasser Eddine Al-Assad: Royaume de Jordanie
Anatoly Andreï Gromyko: Russie
Georges Mathé: France
Kamel Hassan Al Maqhour: Libye
Eduardo de Arantes E. Oliveira: Portugal
Abdelmajid Meziane: Algérie
Mohamed Salem Ould Addoud: Mauritanie
Pu Shouchang: Chine
Idriss Alaoui Abdellaoui: Royaume du Maroc
Alfonso de la Serna: Royaume d'Espagne
Al-Hassan Bin Talal: Royaume de Jordanie
Vernon Walters: U.S.A.
Mohamed Kettani : Royaume du Maroc
Habib El Malki : Royaume du Maroc
Mario Soares: Portugal
Othmane Al-Omeir : R. d'Arabie Saoudite
Klaus Schwab: Suisse
Driss Dahak: Roaume du Maroc

Kamal Abou Al Majd:.Egypte
Michel Jobert: France
Mania Saïd Al-Oteiba: Emirats Arabes-Unis
Yves Pouliquen : France
Chakir Al-Faham : Syrie
Omar Azimane : Royaume du Maroc
Ahmed Ramzi: Royaume du Maroc
Abid Hussain: Inde
Andre Azoulay : Royaume du Maroc
Sahabzada Yaqub-Khan : Pakistan
Mohammed Jaber Al-Ansari : Bahrein

LES MEMBRES CORRESPONDANTS

Richard B. Stone: U.S.A.
Charles Stockton: U.S.A.
Haïm Zafrani : Royaume du Maroc

Secrétaire perpétuel : Abdellatif Berbich
Chancelier : Idriss Dahak
Directeur des séances : Abdelwahab Benmansour
Directeur scientifique : Ahmed Ramzi

LES PUBLICATIONS DE L'ACADEMIE

1. Collection "Sessions"

1- "Al Qods : Histoire et civilisation", mars 1981.

2- "Les crises spirituelles et intellectuelles dans le monde contemporain", novembre 1981.

3- "Eau, nutrition et démographie", 1ère partie, avril 1982.

4- "Eau, nutrition et démographie", 2ème partie, novembre 1982.

5- "Potentialités économiques et souveraineté diplomatique", avril 1983.

6- "De la déontologie de la conquête de l'espace", mars 1984.

7- "Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes", octobre 1984.

8- "De la conciliation entre le terme du mandat présidentiel et la continuité de la politique intérieure et étrangère dans les Etats démocratiques", avril 1985.

9- "Trait d'union entre l'Orient et l'Occident : Al-Ghazzali et Ibn-Maïmoun", novembre 1985.

10- "La piraterie au regard du droit des gens", avril 1986.

11- "Problèmes d'éthique engendrés par les nouvelles maîtrises de la procréation humaine", novembre 1986.

12- "Mesures à décider et à mettre en oeuvre en cas d'accidents nucléaires", juin 1987.

13- "Pénurie au Sud, incertitude au Nord : constat et remèdes", avril 1988.

14 - "Catastrophes naturelles et péril acridien", novembre 1988.

15- "Université, recherche et développement", juin 1989.

16- "Des similitudes indispensables entre pays voulant fonder des ensembles régionaux",décembre 1989.

17- "De la nécessité de l'homo oeconomicus pour le décollage économique de l'Europe de l'Est", mai 1990.

18- "L'invasion du Koweit par l'Irak et le nouveau rôle de l'O.N.U.", avril 1991.

19- "Le droit d'ingérence est-il une nouvelle légalisation du colonialisme?", octobre 1991.

20- "Le patrimoine commun hispano-mauresque", avril 1992.

21- "L'Europe des Douze et les autres", novembre 1992.

22- "Le savoir et la technologie", mai 1993.

23- "Protectionnisme économique et politique d'immigration", décembre 1993.

24- "Les chefs d'Etat face au droit à l'autodétermination...", avril 1994.

25- "Les pays en voie de développement entre l'exigence démocratique et la priorité économique", novembre 1994.

26- "Quel avenir pour le bassin méditerranéen et l'Union européenne?", mai 1995.

27- "Droits de l'homme et emploi, compétitivité et robotisation", avril 1996.

28- "Et si le processus de paix au Moyen-Orient devait échouer?", décembre 1996.

29- "Mondialisation et identité", mai 1997.

30- "Droits de l'homme et manipulations génétiques", novembre 1997.

31- "Pourquoi les dragons d'Asie ont-ils pris feu ?", mai 1998.

32- "Jérusalem, point de rupture ou lieu de rencontre ?", novembre 1998.

Collection "Le patrimoine"

33- "Al-Dhail wa Al-Takmilah", d'Ibn Abd Al-Malik Al-Marrakushi, Vol. VIII, 2 tomes (biographies maroco-andalouses), édition critique par M. Bencharifa, 1984.

34- "Al-Ma' Wa ma warada fi chorbihi mine al-adab", (apologétique de l'eau), de M. Choukry Al Aloussi, édition critique de M. Bahjat Al - Athari, 1985.

35- "Maâlamat Al-Malhoune", 1er et 2ème parties du 1er volume, Mohamed Al-Fassi, 1986, 1987.

36- "Diwane Ibn- Fourkoune", recueil de poèmes andalous présentés et commentés par Mohamed Bencharifa, 1987.

37- "Aïn Al Hayah Fi Ilm Istinbât Al Miyah": (Source de la vie en science hydrogéologique) de A. Damanhouri, présentation et édition critique par Mohamed Bahjat Al-Athari, 1989.

38- "Maâlamat Al-Malhoune" 3° volume des "Chefs d'oeuvre d'Al-Malhoune", Mohamed Al-Fassi, 1990.

39- "Oumdat attabib fi Mârifati Annabat" (Référence du médecin en matière des plantes)

d'Abou Al-Khaïr Al-Ichbili, 1er et 2ème volumes, édition critique par Mohamed Larbi AL-Khattabi, 1990.

40- "Kitab attayssir fi al-moudawat wa tadbir" (Le "Tayssir") d'Avenzoar, Abou Marwan Abdelmalik Ibn Zohr, édition critique par Mohamed Ben Abdellah Roudani, 1991.

41- "Mâalamat Al-Malhoune" 1ère partie du 2ème volume, par Mohamed Al-Fassi, 1991.

42- "Mâalamat Al-Malhoune" 2ème partie du 2ème volume, par Mohamed Al-Fassi, 1992.

43- "Boghyat wa Tawashi Al - Moussiqa Al Andaloussia", par Azeddine Bennani, 1995.

44- "Iqad Ashoumou'e (musique andalouse), par Mohamed Al-Bou'ssami, éd. critique par Abdelaziz Benabdeljelil, 1995.

45- "Mâalamat Al-Malhoune": "Myat qassida wa qassida"., par Mohamed Al-Fassi, 1997.

46- "Voyage d'Ibn Battuta", 5 volumes, édition critique par Abdelhadi Tazi, 1997.

47- "Kounnach Al Haïk, corpus des onze noubas de la musique andalouse, édition critique par Abdelmalik Bennouna, présentation par Abbas Al-Jirari, 1999.

3. Collection "Les lexiques"

48- "Lexique arabo-berbère", 1er tome, par Mohamed Chafik, 1990.

49- "Lexique arabo-berbère", 2ème tome, par Mohamed Chafik, 1996.

50- "Le dialectal marocain, lieu de confluence de l'arabe et du berbère", 1999.

4. Collection "Les séminaires"

51- "Falsafat Attachrie Al Islami" 1° séminaire de la "Commission des valeurs spirituelles et intellectuelles" de l'Académie, 1987.

52- "Actes des séances solennelles consacrées à la réception des nouveaux membres". (1980-1986), décembre 1987.

53- "Conférences de l'Académie" (1983-1987), 1988.

54- "Caractères alphabétiques de la langue arabe et technologie", février 1989.

55- "Droit canonique, fiqh et législation", 1989.

56- "Fondements des relations internationales en Islam", 1989.

57- "Droits de l'homme en Islam", 1990.

58- "Interactions cuturelles de l'Orient et de l'Occident", 1993.

59- "Problèmes de l'usage de la langue arabe au Maroc", 1993.

60- "Le Maroc dans les études orientalistes",1993.

61- "La traduction scientifique", 1995.

62- "L'avenir de l'identité marocaine devant les défis contemporains", 1977.

5. La revue "ACADEMIA"

63- "ACADEMIA" est la revue de l'Académie du Royaume du Maroc. Son numéro dit *inaugural* comprend les actes de la cérémonie d'inauguration de l'Académie par Sa Majesté le Roi Hassan II, le 21 avril 198O, la réception des académiciens, les discours prononcés à cette occasion et les textes constitutifs de l'Académie.

64- "ACADEMIA", N° 1, février 1984.

65- "ACADEMIA", N° 2, février 1985.

66- "ACADEMIA", N° 3, février 1986.

67- "ACADEMIA", N° 4, novembre 1987.

68- "ACADEMIA", N° 5, décembre 1988.

69- "ACADEMIA", N° 6, décembre 1989.

70- "ACADEMIA", N° 7, décembre 1990.

71- "ACADEMIA", N° 8, décembre 1991.

72- "ACADEMIA", N° 9, décembre 1992.

73- "ACADEMIA", N° 10, septembre 1993.

74- "ACADEMIA", N° 11, décembre 1994.

75- "ACADEMIA", N° 12, 1995.

76- "ACADEMIA", N° 13, 1996.

77- "ACADEMIA", N° 14, 1997.

78- "ACADEMIA", N° 15, numéro spécial consacré aux Morisques, 1998.

79- "ACADEMIA", N° 16, 1999.

TABLE DES MATIERES

1- TEXTES :

2- RESUMES :

TEXTES

L'HUMANITÉ ET L'EAU DOUCE AU PROCHAIN MILLÉNAIRE

Robert Ambroggi

Préambule

Le thème "*Mondialisation et identité*" de la session du printemps 1997 tenue par notre académie m'inspira cet article. A son achèvement, il a paru qu'il outrepassait le cadre d'une communication à intégrer dans la publication afférente (n°29) à la collection «*Sessions*» et qu'il formerait mieux un article à paraître dans la revue "*Academia*".

La civilisation de l'eau prit naissance 12.000 ans auparavant, à l'aube de l'actuelle période interglaciaire. A ce moment-là, l'homme cueilleur-chasseur depuis trois millions d'années, découvrit le pouvoir de l'eau et déclencha la révolution agricole. Ainsi l'huamanité organisée autour de l'eau se créa par l'eau, méritant son appellation de civilisation de l'eau.. Cette humanité organisée connut des vicissitudes depuis le premier hameau jusqu'aux grandes collectivités, mais, aussi, des tourments sous une constante pression démographique. En fin de compte, une population de six milliards, puis de dix milliards, habitera les continents de notre planète entre les ans 2000 et 2050 .

En cette fin de douzième millénaire de cette civilisation de l'eau, une question se pose : que deviendra-t-elle dans le prochain demi-siècle et au-delà, alors que s'instaure la mondialisation, sous l'égide d'une trentaine de nations marchandes ? A présent (1999), 165 nations en développement s'interrogent sur les garanties de leur identité et de leurs racines culturelles

face à une intégration mondiale déguisée. Afin d'émettre un pronostic correct sur leurs perspectives d'avenir, évoquons l'histoire du demi-millénaire écoulé.

Quand, au cours du Moyen Age, les Hispano-Mauresques transmirent l'héritage hydraulique à l'Europe, l'humanité comptait quatre cent millions d'êtres qui vivaient encore sur un pied d'égalité relatif, selon les divers modes de culture et selon une unique civilisation de l'eau, seule dispensatrice du bien-être et de la richesse. Mais, au XVI° siècle, la première fracture socio-économique de l'humanité s'effectuait sous l'effet combiné des trésors extirpés aux Amériques et de la révolution agro-industrielle qui transformait l'Europe en une société prospère, à démographie galopante, responsable d'une deuxième transition démographique. Celle-ci s'amplifiait avec la révolution industrielle du XVIII° siècle, l'avènement de la machine à vapeur, du moteur à explosion, de l'électricité. L'Amérique du Nord rejoignait le camp européen en 1780. Le Japon et l'Australie suivaient à la fin du XIX° siècle.

Ces trois grandes zones économiques se développaient et s'enrichissaient au XX° siècle. Elles corrigeaient le trop ou trop peu d'eau par une politique hardie mais onéreuse de construction de grands barrages-réservoir, principale méthode de régularisation des cours d'eau. De cette façon, le déséquilibre socio-économique de l'humanité, apparu au XVI° siècle, atteignait son apogée au XX° siècle (années 1940) alors que la population globale, installée surtout aux abords des fleuves et rivières, avait quintuplé en 1920 (2 milliards).

Heureusement, la création des Nations Unies, en 1945, provoquait une mutation radicale et bienfaisante de l'humanité. En effet, cette organisation réussissait notamment le transfert du savoir hydrologique et du savoir-faire hydraulique vers un Tiers-Monde en pleine renaissance durant la seconde moitié du XX° siècle. Ainsi s'effectuait la réunification de la civilisation de l'eau, portée à un niveau supérieur par cinq cents ans de progrès.

Mais, une grave contrainte demeurait : la puissance financière restait confinée à un petit groupe de nations enrichies (une trentaine) dont dépendait encore la large majorité de nations en voie de développement. Car, l'aménagement hydraulique par grands barrages-réservoir réclamait d'extraordinaires moyens financiers. D'une part, les nations riches avaient investi un important capital, en moins de deux siècles, pour aboutir à un gaspillage de l'eau; d'autre part, les autres nations devraient requérir, pour le prochain demi-siècle, un crédit doublé pour jouir simplement d'une vie décente par l'eau. D'autant qu'apparaît l'angoisse de la faim, car une troisième transition démographique, subie par le Tiers-Monde, cette fois-ci, exerce déjà sur l'homme une pression alimentaire exorbitante puisqu'il est en voie de doubler son espèce dans le court laps de temps 1990-2050.

Pour pallier cette pression menaçante, l'essor hydraulique des nations en développement arrivait à point nommé. Un siècle après les trois grandes zones économiques, une seconde campagne de barrages-réservoir démarrait, cette fois-là, dans le Tiers-Monde, dès 1950, tandis que l'eau souterraine était consacrée comme seconde source notoire d'approvisionnement. Malgré tout, en l'an 2000, se dressaient déjà les solutions du désespoir : grands transferts d'eau, recharge artificielle des réservoirs souterrains, pluie provoquée, traitement et réutilisation des eaux usées, réduction des pertes par évaporation, dessalement des eaux saumâtres et de l'eau de mer, transport maritime d'eau douce. Ce recours technique à de l'eau non-conventionnelle reste onéreux et marginal pour résoudre un problème qui prend des proportions alarmantes, au point de menacer désormais le développement économique de beaucoup de nations. Alors, se fait jour une véritable hydropolitique qui recouvre les rapports entre les données naturelles des ressources d'eau et la politique des Etats.

En effet, après les patients efforts d'une pléiade de 72 milliards de paysans, ces ouvriers de la Terre qui s'étaient relayés pendant douze millénaires, cette nouvelle société accouchait du village planétaire, une tour de Babel qui abritait six milliards d'êtres humains. Malheureusement, personne

ne prête plus assez d'attention à la doctrine de Malthus, qui sonnait l'alarme au début du XIX° siècle. Elle se fonde sur l'idée et la preuve mathématique que la population croissait plus vite (progression géométrique) que les subsistances (progression arithmétique), provoquant ainsi un déséquilibre qui conduirait l'humanité vers la famine. La révolution verte des années 1960 semblait ébranler ce théorème. L'Inde, notamment, sortait de la famine. Mais, la gourmandise en eau d'irrigation de la révolution verte lui redonnait sa vitalité. Il suffit, dans l'énoncé de la doctrine, de troquer l'expression "*vers la famine*" par cette formulation plus réaliste: "*vers la pénurie chronique d'eau qui entraînerait inéluctablement la famine et les épidémies meurtrières*".

Car, en fait, la pénurie chronique d'eau, ce mal nouveau aux complications inquiétantes, apparaîssait un siècle après cette théorie prophétique. Ce phénomène se situait et se jugeait au niveau d'un Etat-Nation ou d'un territoire. Avantage dérisoire, il permettait de mesurer avec précision le déficit alimentaire de la population. Et l'hydropolitique naîssait et se nourrissait de cet ultime avatar qui amenait la civilisation à court d'eau. Comment en était-on arrivé là ? Deux décennies de stage à l'ONU m'ont appris que l'humanité s'enfermait de plus en plus dans des frontières politiques et se lotissait en Etats-Nations.

A ce jeu morbide, les records de longueur des frontières tombaient les uns après les autres; le dernier record approche la longueur aberrante de 250.000 kilomètres. Que de sang versé au long du chemin parcouru en deux mille ans depuis les 25.000 kilomètres de frontières de l'empire romain jusqu'au nouvel ordre mondial de cette fin de XX° siècle ! L'Organisation des Nations Unies a présidé, en 50 ans d'existence, à la création de 134 des 195 nations actuelles (1996). Mais, circonstance aggravante, elle avait omis d'édicter, chemin faisant, un code international de l'eau douce. A cause de cette lacune, l'ONU reste donc, incapable de prévenir ou de résoudre les conflits. Ceux-ci se développent et menacent la sécurité hydrique, pour ne pas dire alimentaire, de régions ou de nations. Rien d'étonnant à voir apparaître autant de points chauds sur la carte du monde, où se multiplient déjà les

escarmouches hydropolitiques, en cette fin de millénaire. Leur inventaire ouvrirait un débat dramatique, mais hors de propos.

D'autant que l'apparition de désastres écologiques d'envergure donne la mesure de l'incurie qui présidait à la gestion de l'eau au niveau international: disparition de la vie dans les grands lacs américains, dans les lacs et cours d'eau scandinaves, cessation de l'alluvionnement sur le cours inférieur du Nil et disparition de la faune marine de la Méditerranée orientale privée de son approvisionnement alimentaire, assèchement de la mer d'Aral, désastre national, certes, mais prémonition de portée internationale. Car, les cultures industrielles, telles le coton, couvrent des champs immenses qui réclament le volume d'eau annuel d'un fleuve pour satisfaire leur besoin hydrique. La leçon mérite d'être retenue, car d'autres fleuves sont menacés de subir un sort analogue.

En fait, nous constatons l'apparition de tous les symptômes qui jalonnent la voie d'accès à la pénurie chronique d'eau. Or, depuis sa naissance, la civilisation de l'eau donnait le pain de chaque jour sous forme de céréales, nourriture de base du genre humain qu'il suffit de traduire en calories indispensables à la ration alimentaire pour établir la relation avec l'eau: la ration alimentare individuelle et journalière de 2.200 calories constitue le seuil fatidique du minimum requis pour une vie décente; elle réclame 260 mètres-cube par an et par habitant. N'oublions jamais ces chiffres, conditions minimales requises pour qu'un peuple, quelque peuple que ce soit, ait capacité d'exister et de faire valoir ses droits. N'ayons pas la mémoire courte; rappelez-vous ces phrases prononcées par notre confrère Maurice Druon en 1984 dans la session de l'académie tenue à Marrakech, à propos du droit des peuples à l'indépendance et à l'indispensable autosuffisance céréalière:

Trop de peuples sont en train de mourir de faim et de soif, qui ne sont arrosés que de grands principes assaisonnés d'aide humanitaire. Comment l'unité culturelle de la civilisation de l'eau, préalable à l'existence politique,

comment cette unité pourrait-elle être exprimée par des bouches non nourries? Les peuples qui souffrent de maladies de carence demeurent réduits à n'être que des enjeux entre les peuples atteints de maladies de pléthore. Et cette situation génère des déséquilibres destructeurs. Nous en vivons l'exemple tragique en Afrique centrale.

Sans rechercher le moindre effet dramatique, mais en laissant simplement parler les nombres, la population humaine, stabilisée vers 2050 à environ dix milliards d'individus, deviendra sans doute insupportable à notre planète. Car, elle demandera, pour ses seuls besoins domestiques, agricoles, industriels un effort technique et financier impossible à accomplir au cours du XXI° siècle.

Qu'adviendrait-il alors? Plus de cinq milliards d'individus, soit l'entière population de la Terre de 1990, souffrira de pénurie chronique d'eau dans 90 nations, vivotera dans 60 autres nations en proie à des crises et à des problèmes d'eau, tandis que 30 nations seulement demeureront riches en eau douce.

Evidemment, sans se méprendre sur le déséquilibre pronostiqué, les continents de la planète ne se trouvent pas sur le point de manquer d'eau douce; celle-ci demeure encore largement en excès de tous les besoins imaginables de l'espèce humaine. Malheureusement, cette ressource encore largement excédentaire reste hors d'atteinte pour la plupart des humains pour des raisons techniques, scientifiques, politiques ou financières.

En méditant un instant sur cette issue fatidique, qu'adviendrait-il si, de surcroît, une éruption volcanique de type Krakatoa (Indonésie) provoquait un refroidissement brutal du climat pendant un an ou deux et mettait les quelques six milliards de terriens en situation de disette d'eau, de New York à la Chine et à travers toutes les îles? Une telle catastrophe naturelle entraînerait des ravages sans précédent.

Pis encore, il se pourrait que notre civilisation de l'eau, installée depuis 12.000 ans dans une période interglaciaire, entre maintenant dans une

nouvelle période glaciaire, selon le cycle inéluctable de quelque cent mille ans. La petite période glaciaire intervenue sur notre planète du XVII° au début du XX° siècle aurait constitué le signal prémonitoire.

Les probables perspectives d'avenir (vers 2050) des 165 nations dont le développement dépend de l'eau s'avèrent inquiétantes. La possible éventualité des grandes catastrophes naturelles aggrave cette inquiétude. Ces nations devront lutter de plus en plus pour la survie de leur population en constant accroissement. Et leur identité se renforcera en sens opposé à celle des trente heureux pays riches en eau.

Devant ce sombre horizon, la mondialisation ressemble fort au mirage du désert. Le caravanier novice voit apparaître un lac à l'horizon; bientôt, il aperçoit avec joie les palmiers de l'oasis qui s'y reflètent. Le chef de la caravane contemple la même vision; lui, connaisseur du désert et des points d'eau, ne s'y trompe pas; il comprend que la chaleur est telle qu'il est temps de marquer une halte pour ménager les chameaux. Car, il sait que l'oasis se situe encore loin, bien au-delà de l'horizon.

Cette image pourrait servir de parabole face à ce thème de propagande qu'est la mondialisation, mirage des caravaniers novices des temps modernes. Fort heureusement, il reste encore des chefs de caravane expérimentés et avertis dans un Tiers-monde pris pour un désert.

GLOBALIZATION AND REFORMS IN RUSSIA

Anatoli Gromyko

Russia today is a part of European emerging markets. We witness growth of closely tied European Union. In Eastern Europe there exists a loose conglomerate of states. The "Euroland", with its newly introduced currency "euro", will become, after North American market, the second most powerful economic and financial zone. One of "Euroland's" geopolitical goals is to secure for Europe a certain "safety net" against negative effects of globalization and to improve its competitiveness via USA, Japan and eventually China, a fast-growing giant. No wonder that east European and Mediterranean countries strive to become a part of "Euroland" and its "safety net".

The transition of Russia from state socialism to capitalism, from planned economy, made it very vulnerable to the harsh winds of globalization. Russia is still a powerful state with immense natural resources and well-educated population. At the same time, the feeble nature of reforms, promoted in Russia, is a serious obstacle to its energetic development.

The Asian crisis is shaking up many regions and the global situation as a whole. What effect will this crisis have on Russia ? What dose of financial "medicine" is sufficient to stop the crisis? What is the long-term outlook?

The Globalization Phenomenon

The Asian, Russian and Latin America financial crisis will stay with the world economy for quite a time. It continues. It cannot be compared with a bombshell that already exploded and what is left is to clean the debris and to

avoid the same mistakes in the future. The situation is not that simple. It is better to compare the world financial crisis with a minefield, which almost all nations are to cross. It is naive to hope that all of them will do that without casualties. In years to come we shall witness new twists of economic fortunes, new currency devaluations and financial problems.

Globalization is a process. The inflow of finances is often beneficial for domestic economies. However, the time comes when foreign finances retreat. Every national government should be concerned with what is left behind - viable economy or financial crisis.

When we try to comprehend globalization, it is important to understand basic factors. The international financial system is quite unpredictable.

It develops in several directions simultaneously. The interplay of global financial forces is complex, they may bring catastrophic results to one country and prosperity to the other. Global financial markets often resemble roulette. Risky bets, as, for example, Japan made in abundance, may cause a national economy to suffer a prolonged recession.

The volatility of global, regional and single countries financial markets, especially during financial upheavals, are dangerous not only for national economies, but also for personal savings and other assets. Conservation of capital in any country, including Russia, can be done only with the help of professionals who know how to manage small or large portfolio. Nothing can substitute professionalism and experience of the people who made the study of the market their job.

For many countries there is no way back from co-operation with IMF and World Bank. Russia is already deeply involved in globalization process. The government of Sergei Kirienko collapsed, Mr Chernomyrdin was rejected as a choice for the post of Prime Minister. A compromise figure Primakov is now ruling Russia. Its international debt far exceeds 150 billion US dollars. Under such circumstances, in case of a crisis, a nation must choose between large-scale financial support or chaos. There are also demands to change the economic strategy and return to state socialism.

Up to August 1998 Russia managed to develop without quick ruble depreciation. The government pledged not to allow devaluation to happen. However, in the long run it was unrealistic to expect that the Central Bank would be able to halt further devaluation of the national currency. Russia could stabilize its economy only if it increased its manufacturing industry and high technology exports and raised labour productivity. It needed an urgent inflow of direct and portfolio investments into a production sector. Nothing of this sort happened.

The Russian society, after bitter lessons of the past, especially after August 25, the Black Tuesday, has a better understanding of its needs and place in the process of globalization. One of the lessons is that governments must not retreat from important economic functions. They are to deal with tensions between global and local (national) interests. The task now is far more complex than in the past.

Free markets look set to be a dominant form of economic activity in the XXI century. Will they deliver real progress of economic growth for rich and despair to the poor? The social dimension is not to be lost among others. When basic needs of people are neglected, social unrest erupts. In a just world order the global stability depends not only on IMF and World Bank but on collective wisdom of humanity, job creation, social justice, ethics and moral values.

In order to overcome economic and political turmoil, a "new architecture" of global finances is to be developed. Fresh ideas are to be introduced into management of world affairs. To avoid an unprecedented collapse of once-prosperous economies the top brass of IMF, World Bank, the USA Treasury, Governments of Japan, China, Russia and Western European countries must act very cautiously. One of the main dangers comes from the desire for quick unsustainable profits for a few. In Indonesia it led to economic depression and social strife. In Russia we witness accordingly inflationary and deflationary spirals.

Both human and financial factors, the two sides of one coin, are important for global, regional and domestic stability. When thirst for lucrative profits takes an upper hand over rational approach to economic and social stability, when short-sighted prescriptions are "the best remedy" world financial moguls can produce, what would be the results?

The answer is clear- such complacency may start new financial fires, which already burnt several Asian tigers and Russia and now may spread to Europe and America.

On Dealing with Russia

Dealing with Russia must take into account an overall picture of the situation in its economy and finances and, when necessary, social matters.

Only through an understanding of what is going on, not only in Moscow, but also in the regions, as far as the Far East, one can reach pragmatic decisions, whether to invest into Russian economy. It is not a simple task, especially after the collapse of the Russian market. One should be aware of the risks but, at the same time, not to loose sight of opportunities. Total withdrawal from the Russian Market would be foolish.

Some negative factors should be pointed out. They are mainly self-inflicted. Financially Russia is at the moment weak. It is still going through painful transition and reforms.

Political stability in Russia to a large extent rested on one man - President Yeltsin. His weak health prevents him to rule effectively. There is still no separation of powers. At the peak of the financial panic Yeltsin proclaimed that the government would not devalue the ruble, but it did. In the Russian political system Yeltsin as a president has absolute supremacy over all other political institutions. Now, after Primakov is *de facto* in power, comes the hard part. The confrontation with Duma is over but acute economic and financial problems do not disappear.

Depressed world oil prices deprive Russia of high export revenues. There exists a systematic crisis in tax collection. Russia, in fact, needs its economy reoriented. To achieve this aim the country also needs a strong government and, as "Financial Times" once remarked "an employer, whose tastes do not change halfway through every meal."

The state of economic reforms is far from satisfactory. In the last six years Russia lost half of its industrial production.

The transition to capitalism is slower than expected. The privatization programme is besieged by many problems.

The gaidar government was unable to prevent and stabilize inflationary situation in the financial sector of the economy.

The Chernomyrdin government failed to achieve radical improvement of the economic situation. It also failed to conduct reforms with poverty engulfing millions of people.

The Kirienko government failed completely in every respect.

The fall of oil and metal prices on the world markets changed the financial situation in Russia to the worse.

The foreign debt increased. Foreign currency reserves by the end of September 1998 were only 11 billion US dollars. Corruption and lack of law and order are quite visible. Abroad they are often exaggerated for competitive reasons.

All above-mentioned factors are regretful. But are they the monopoly of Russia? The answer is "no".

Such factors accompany many emerging market economies. As a rule, higher risks of investment and trade bring higher profits. It is time to invest in Russia for those, who can afford to take risks and be ready to gain big profits.

What are the positive factors for investing and trading with Russia? There are many.

The most important is the widespread understanding in Moscow that it is impossible to stabilize the Russian economy without high investment activity. In 1997 the government managed to reduce investment recession 3.5 times as compared to the previous year. There were moves in the right direction.

In 1997, foreign investments in the Russian economy reached the level of 10.5 billion US dollars.The most active investor of the year became Britain with 2.3 billion dollars. Besides Britain, USA, Switzerland and Germany are the most active investors in Russia. The quoted figures are modest, especially in direct investments. Today Russia gets only 2% of the world aggregate portfolio investments.

Other moves were wrong. The Central Bank of Russia raised the key refinancing rate from 30% to 50 and later to 150. This emergency step helped to fend off speculative attack on the national currency. However, this measure put under severe pressure Russia's debt servicing resources. This situation could not last for long. The ruble collapsed.

In dealing with Russia it is very important to find reliable local partners. It is strongly recommended not to search them on the basis of recommendations by private persons. Their views may be subjective and biased. It is better to seek for viable commercial proposals with the help of official personnel.

What branches of industry in Russia are viable for investments? First of all, it is oil, gas, gold-mining, chemical, food processing, timber, real estate and telecommunications. Of special importance are high technologies, car, aviation and space research industries. With the help of these industries Russia will overcome its present difficulties.

Russia consists not only of Moscow and St. Petersburg. The Russian capital nowadays is saturated with business activities. There are many other regions to watch and invest, such as Krasnoyarsk, Samara, Perm, Tatarstan and others. Big money flows out of these regions and much less flows in.

This central-pump situation is on the verge of change. Regions will not allow Moscow to control more than 80% of investments. Alexander Lebed, the former army general, recently came to power in Krasnoyarsk by promising to reduce the flow of local revenue to Moscow.

The upper house of Russian Parliament - the Council of Federation - consists of governors and is quickly becoming a strong institution. The Russian regional centres of power are ripe to do business with the West. The trend of diversification of economic and financial power will continue. It is a positive development which will make Russia economically strong.

There are plenty of people in Russia who can help foreign businessmen. Russia's white-collar labour market is now among the most dynamic in the world. Multinationals set up many offices all over Russia. They find a lot of talented people.

What to Expect

Asia's shockwaves are felt all around the world. The financial crisis reached Russia and contributed to the turbulence, experienced by its economy.

I am still optimistic that the Primakov government will win the uphill battle it is waging to stabilize finances and economy. There is no "miracle drug" to cure any financial crisis. There should be a strong stabilization package to restore investors' confidence. The government is to present the package to the Russian Parliament.

One cannot declare financial crisis over if the economic one still exists. It is better to recognize this danger and tackle it actively. The new crisis will be avoided only with the help of sound economic policy. Fortunately, in Russia the economic turbulence is more or less limited to the stock and bond markets. Until now, if not to count miners strikes, the everyday life goes almost unchanged.

In such volatile situations many conflicting views are expressed. For example, many experts clamour for international support to back up the

Russian government. A loan from the IMF could, of course, help to ease the situation. Very often financial panic is of a psychological nature.

At the same time true is a saying that there is no smoke without fire. People usually do not lose their heads if economy develops more or less normally, with its ups and downs, but basically in the right direction. Unfortunately, in Russia there exists a widespread feeling that many problems are not solved by present reforms.

Stabilization package in Russia will appear mainly from within, as the country has strong economic potential and is able to overcome existing problems by itself.

For example, there exists in Russia a disparity between govemment revenues and spending. This disparity is with us not because the government allocates too much finances for social needs. The opposite is true. The problem of "disparity" is a "child" of poor performance in collection of taxes. In the past the government pretended to collect taxes and the citizens to pay them. This strange situation must come to an end.

Russia must and will reform its public finances. It is the government of the country and its people, not the top brass of the IMF or the World Bank, or foreign governments who will stabilize the Russian economy.

The road to financial stabilization in Russia is both domestic and external. Domestic economy will recover if the government balances the budget, establishes social safety net, creates new jobs, helps the unemployed. Financial and corporate sectors should be restructured and the practice of bad loans ended. Externally the economy should attract foreign capital, increase foreign exchange reserves and decrease foreign debt.

Financial markets are to a large extent unpredictable. They need a constant watch. National governments in alliance with a private sector must be swift in their efforts to tame negative effects of globalization and introduce not only hopes for the better but concrete effective policies.

De la morale via l'éthique au politiquement correct

Georges Mathé

Héraclite, qui vivait 500 ans avant le Christ, avait imaginé que chacun des composants du monde possédait son antagoniste, et que leurs forces opposées entretenaient un brassage incessant, un combat permanent, lequel s'intégrait selon lui dans le grand mouvement perpétuel dont il opposait 2 types: a) l'harmonique (il n'évoquait que des forces physiques sans intervention de puissances sacrées); b) et le chaotique, il ne savait pas que le chaos allait, 2500 ans plus tard, être l'objet de la géométrie dite fractale, et considéré comme le représentant de l'agencement le plus complexe, mais cependant le plus logique des composants de ce monde. En ce temps-là, le chaos était donc conçu comme un fatras non organisé.

L'homme, bien qu'il soit le composant le plus complexe de la nature et le plus capable de percevoir une essence à celle-ci, obéit d'abord à ce chaos. Il vécut longtemps en hordes sauvages, conduites selon la loi du plus fort et du plus brutal. On tuait cent êtres humains sans plus d'émotion que si l'on tuait un mouton. Ni la vie ni la mort des autres ne préoccupait quiconque.

Or, 100 ans après Héraclite, vint Socrate. Tel un prophète laïque, il conçut et enseigna que chaque être humain était un composant à part entière de la nature et, mieux encore, de sa fraction vivante, donc doué d'instinct comme les animaux. Doué en plus d'intelligence en tant qu'homme, il pouvait, en intégrant ces deux fonctions, en induire une troisième, celle de responsabilité individuelle. Pour cela, il devait s'exercer à se comprendre; Le "connais-toi toi même" ne fut pas seulement le principe précurseur de la psychanalyse, il

fut le précurseur des Droits de l'Homme et celui de la déclaration de Gide selon laquelle "chacun est le plus précieux de tous les êtres". Cette responsabilité lui fixait le devoir d'autocensure " ne fais pas aux autres ce que tu n'eus point aimé qu'on te fît ". L'homme de Socrate était doté d'une justice intérieure.

Ces principes n'avaient pas été dictés par des dieux. Socrate était un prophète laïc. Les lignes de conduite qu'il édictait ne se déduisaient que de la seule nature, laquelle n'obéissait qu'à une essence dont chaque constituant, matériel ou vivant, ne pouvait agir que dans une direction, celle du bon fonctionnement, celle du bien. Car cette nature était unique et ne pouvait perdurer que si elle obéissait à un méchanisme, le bon.

Socrate s'inscrivait ainsi, au royaume du polythéisme, en faveur du futur monothéisme et quasiment de la démocratie, où chacun a le pouvoir de s'exprimer et d'agir selon sa conscience: d'où la nécessité que celle-ci suivit la bonne direction.

Bien que la morale de Socrate n'attaquât ni la religion ni la société avec lesquelles elle passait un contrat moral, celles-ci perçurent les pièges qu'un tel art de vivre faisait courir à la liberté en sauvagerie. Elles le condamnèrent en un procès assez tordu, tout en l'invitant à en fuir la sentence. Pour les (et se) compromettre, Socrate but la sigüe, comme le Christ se laissera crucifier, comme Mishima se fera *harakiri.*

La mort s'inscrit désormais dans la morale du bien; l'individu doit tout sacrifier, même sa vie, à la meilleure marche de la société. D'où la non interdiction de la légitime défense, ni de la guerre défensive.

Les successeurs de Socrate allaient, tout en prêchant la morale, tenter de la faire plus accessible à tous. Aristote et Spinoza, tout en soutenant la nécessité que les hommes se conduisent dans le sens du bien et non dans celui du contraire, reconnaissaient que tous les hommes n'étaient pas doués de la personnalité de Socrate, et ils allèrent jusqu'à reconnaître qu'une sagesse trop stricte pouvait ne pas mener à la béatitude, mais à l'ennui. Quels humains

n'éprouvaient pas des envies, des haines, des pulsions, dont il fallait tenir compte dans le jugement de leurs comportements. Reste que beaucoup sont pathologiquement atteints de névrose obsessionnelle ou/et pulsionnelle, de manie, de paranoia...

Ils étudièrent donc, plutôt que la morale, la science de celle-ci, l'éthique. Tandis que la morale de Socrate indiquait jusqu'où il ne fallait pas aller du tout, l'éthique tenta de définir jusqu'où on pouvait ne pas aller trop loin.

En fait, la religion puis la justice allaient se mêler à la discussion, et c'est finalement la justice qui s'est emparée du pouvoir, lequel s'était emparé d'elle depuis longtemps.

Nos contemporains refoulent de plus en plus la morale et se donnent, entre autres excuses, le fait qu'ils obéissent à l'éthique. Ils ont officialisé celle-ci en organisant des comités nationaux, régionaux, corporatifs.

Leurs conclusions à l'officialité ambigüe ont surtout pour objet de préparer l'opinion aux votes par le législateur de lois violant la pure morale.

Quelles réactions non encore éteintes, n'a pas suscitées la loi sur l'avortement de Simone Veil ? Elle n'aurait pas entraîné tout ce vacarme, si elle avait été savamment concoctée par un comité d'éthique.

On a vu que toutes les lois sur la fécondation, préparées par le Comité national de l'éthique biomédicale, sont passées sans problèmes au Parlement français.

Certaines pratiques immorales courantes dont ce n'est pas le comité de l'éthique qui peut les interdire, mais le législateur, demeurent non abordées, même au sein de ces comités; façon de les faire perdurer, ainsi des essais thérapeutiques qui, pour étudier un médicament, administrent celui-ci à 500 patients tirés au sort, et ne savent pas s'ils le reçoivent, tandis qu'est administré un faux médicament dit placebo ("je plairai") à 500 autres, eux aussi tirés au sort, n'ont jamais été ni autorisés ni interdits. Que diraient les citoyens non avertis s'ils savaient que les indications thérapeutiques qui se

plient à cette méthode, sont donc dictées par le tirage au sort? Ce n'est là qu'un exemple de ce que permettent l'éthique et ses comités. Il se prépare actuellement un dossier sur l'euthanasie; je redoute que l'on adopte la même stratégie que pour les essais avec tirage au sort. Ne pas l'autoriser, mais ne pas l'interdire.

Somme toute, l'éthique prépare une évolution des moeurs telles que beaucoup d'interdictions morales d'hier, sont levées, et si le Parlement transforme ses conclusions en lois, l'interdiction légale d'hier l'est aussi.

Chaque corporation, si elle n'a pas un comité, déclare avoir son éthique. Or les sportifs bafouent les interdictions du dopage, les politiciens commettent, en trouvant cela tout naturel, (" politiquement correct") , les pires abus de biens sociaux: je ne me permettrai pas d'en citer, les pages de journaux en sont remplis.

Restent que ceux-ci nous informent de plus en plus de nombreux actes de violences et des plus divers délits corporels, dont l'exercice de la pédophilie, qui se pratiquent à grande échelle. Va-t-on créer un comité d'éthique sexuelle, et le composer des experts de tous les types de sensualité?

Je pense, quant à moi, qu'il serait plus efficace de rétablir l'enseignement de la morale à l'école primaire.

MEDITACIÓN DESDE FEZ SOBRE EL FUNDAMENTALISMO ISLAMICO

Alfonso De La Serna

Hace algún tiempo, contemplando la ciudad de Fez desde una de las colinas que la rodean, medité durante un largo rato sobre el problema del llamado "fundamentalismo islámico" en su versión moderna. Desde que apareció, me inquieta esa fanática desviación religiosa que tanta preocupación suscita en los países occidentales, donde la palabra "Islam" se ha convertido, por desgracia, para muchas gentes, en un término equívoco ; una palabra pronunciada -como si estuviéramos en la Edad Media- con temor y sentimientos de rechazo. Mas ¿por qué, en Fez me vino a la mente tal problema ?

Y es que, a la vista de la gran medina tendida al sol en la hondonada de so río epónimo, yo me había acordado de unas palabras sobre el Islam, escritas hace muchos años -en 1938- por un hombre singular, nacido en Fez. Se publicaron en una revista teológica de la Universidad de Lovaina (Bélgica). Era un escritor, francés de nacionalidad, católico, perteneciente a la orden religiosa de los franciscanos. Pero se llamaba Jean-Mohamed Abd el-Jelil y era puramente marroquí, nacido a principios del siglo XX en el seno de una ilustre familia fecí, procedente del antiguo Al-Andalus. Jean-Mohamed Abd el Jelil había recorrido una insólita aventura religiosa. Del corazón de la capital espiritual de Marruecos, criado en la más pura tradición islámica, había llegado, estando en Francia, a su conversión al cristianismo, pero había guardado siempre un inmenso respeto al Islam en el que nació y un visible amor por las raíces espirituales que alimentaron su propia vida hasta los veinticinco años de edad, época en que fué bautizado en la religión cristiana.

Pues bien, las palabras que yo recordaba y que él había dirigido a los cristianos eran éstas: "¿ Qué sabemos del Islam ? ¿Qué hemos hecho por el Islam ? ¿De qué manera entra el Islam en nuestras preocupaciones de testigos del amor de Cristo ?". En aquellas preguntas me parecía a mí advertir un escondido reproche a los cristianos por su generalizada ignorancia del Islam, por su escaso interés hacia la gran religión de los musulmanes. Las palabras de Jean-Mohamed Abd el-Jelil me trajeron, a su vez, otras escritas mucho más recientemente -1981-, según el mismo espíritu y desde la misma religión cristiana, por monseñor Carlos Amigo, también franciscano, hoy Arzobispo. de Sevilla y entonces arzobispo de Tánger. Decía don Carlos Amigo: "cristianos y musulmanes se ignoran. Convivimos, pero, frecuentemente, incomunicados.Y la comunicación es algo más que transmitir un mensaje o recibirlo. Es un esfuerzo por lograr la aceptabilidad de ese mensaje y hacerse merecedor de una respuesta. Es romper la barrera que impide la aceptación del musulmán como creyente que tiene algo que decirnos y, a la vez, que nosotros seamos acogidos como creyentes cristianos". Separadas por más de cuarenta años, las palabras de Mohamed Abd el-Jelil, desde Lovaina, y las de Carlos Amigo, desde Tánger, respondían a una misma inquietud, a una demanda de diálogo. Eran paralelas.

Todo esto es lo que suscitó en mí, de repente, unos momentos de reflexión a la vista de la ciudad ilustre de Fez.

Volví a pensar entonces que en Occidente se sufre una gran confusión acerca del Islam. La imagen del pasado, con las sombras fantasmales de nuestras guerras antiguas, se estaba, a mi juicio, injertando en el temor actual a los fanatismos modernos, y estaba oscureciendo más aún la transparencia del "Dios clemente y misericordioso"de la "Fatiha" coránica. Ignoramos la esencia del Islam, que es la fé absoluta, la sumisión, en la confianza total, a Dios; ignoramos a los "santos" del Islam, a los místicos de los que se enriquecieron los místicos españoles; ignoramos, por ejemplo, un caso singular para la sensibilidad de un cristiano que es "la santa" mujer, Raabia, de Basra, en Oriente, que ya en el siglo X escribía una oración a Alá que,

quinientos años después, tan sorprendentemente se parece a aquél célebre soneto místico, anónimo, de la poesía española del siglo XVI, que empieza diciendo: "No me mueve, mi Dios, para quererte/ el cielo que me tienes prometido..." Ignoramos tántas cosas y solo pensamos en el lado intransigente, fanático o hasta agresivo que también mostró, a veces, el Islam, a través de los siglos, como lo mostró la Cristiandad con sus guerras, sus inquisiciones y sus violentas imposiciones. Esta ignorancia ha llevado a muchas personas, en Occidente, a generalizar y a confundir el Islam verdadero con ciertos fanatismos islámicos.

No es éste el lugar, ni tampoco soy yo la persona autorizada para extenderme más en el complejo problema que nos plantearía un análisis detenido de las dos religiones. Creo que, por una parte, y para referirme a actitudes modernas y concretas, de pública trascendencia, el II Concilio Vaticano ya dedicó al Islam una declaración en la que constaba su estima afectuosa por los musulmanes "*que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma, como se sometió a Dios Abraham a quien la fé islámica mira con complacencia.(...)*". Por tanto, aprecian la vida moral y honoran a Dios sobre todo con la oración, las limosnas y el ayuno.(...). Si en el transcurso de los siglos surgieron no pocas desavenencias y enemistades entre cristianos y musulmanes, el sagrado Concilio exhorta a todos a que, olvidando lo passado, procuren sinceramente una mutua comprensión, defiendan y promuevan unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad para todos los hombres (Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. 28 de octubre de 1965). Y, en Marruecos, Su Majestad el Rey Hassan II, por su parte, ha hecho recientemente una demostración de su conocimiento y respeto por la religión cristiana, de su familiaridad con la Biblia y, en especial con los Evengelios, de su amistad con el Papa Juan Pablo II ; en fin, ha dado un testimonio, que para un cristiano resulta conmovedor, de que no ignora en absoluto lo que es esta rama de la fé

común a la que pertenecen "las gentes del libro" ("Hassan II, *La mémoire d'un roi*", Eric Laurent. Edit. Plon, Paris 1993). Dejo estas dos referencias,bien ejemplares,de los que puede ser una comprensión mutua entre ambas religiones y termino así una primera reflexión sobre en qué debiera basarse una actitud justa y correcta de los "occidentales " ante la verdadera faz del Islam, del Islam tolerante del que la historia nos ha dado abundante cuenta.

Vayamos ahora con la funesta derivación islámica hacia el fanatismo y la agresividad. Siempre he pensado que on la raíz del llamado "fundamentalismo" pudiera, ciertamente, encontrarse, y de hecho se encontrará en muchos casos, una inquietud religiosa auténtica, aunque se haya desviado de la esencia misericordiosa del Islam. Quizás, por ese camino "fundamentalista" hayan seguido muchos de sus sostenedores, movidos por un rechazo a la excesiva secularización del mundo moderno, a la pérdida del sentido religioso de la existencia, con sus secuelas de relativismo,escepticismo, pragmatismo y materialismo hedonista ; un rechazo al "paganismo" que invade las sociedades modernas y destruye los más altos valores espirituales dando así vía libre a toda clase de libertinajes morales. Ciertamente, ante un panorama como éste, puede haberse producido un proceso de motivcaciones que desembocara, para muchos creyentes musulmanes, en un deseo de regresar a las fuentes originales de su fé, a los "fundamentos" de la misma.

Pero me atrevo a pensar que en la generalidad de los casos actuales, más que un fenómeno puramente religioso y moral, el "fundamentalismo" es un hecho político.Veo en él, más que una inquietud hondamente teológica - que se expresase en una búsqueda doctrinal y en una renovación de la fé-, una revuelta "secular", aunque entre sus cuadros de mando aparezcan *ulemas, imanes* y *ayatolas.* Al lado de las posibles causas religiosas pueden concurrir causas diversas que son, primordialmente, politicas, económicas, culturales, sociales.

En la segunda mitad del siglo XX el mundo ha cambiado, ante nuestra vista, de manera veloz y profunda. Se está produciendo casi una mutación dramática. Si en las sociedades "occidentales" desarrolladas, las transformaciones económcas y las revoluciones tecnológicas han creado graves desequilibrios que nos amenazan con una crisis global, ¿qué sucederá en aquellas sociedades, aún en vías de desarrollo, en las cuales conviven, en diaria fricción, lo moderno y lo arcaico; o que, simplemente, han transitado de manera brusca, casi brutal, de la Edad Media a los umbrales del siglo XXI ? Parece lógico pensar que en dichas sociedades se haya extendido una sensación de vacío, de pérdida de todo asidero, de puntos de referencia a los que sujetarse. Un clima "milenarista" , apocalíptico, de "fin de los tiempos" se ha apoderado de muchas mentes que no han podido adaptarse a los súbitos y a veces incomprensibles cambios actuales. En tal situación, es posible que, movidos por un impulso reflejo del instinto de conservación individual y colectivo, muchos hombres tiendan a refugiarse en algo o ampararse a la sombra de alguien que les proporcione alguna sensación de seguridad, de recuperación del norte perdido. He aquí el ambiente ideal para que aparezcan los "redentores", los "enviados de Dios", que a veces no son más que líderes fanáticos que desencadenan exaltaciones irracionales contra un insoportable malestar. Por que no se trata solamente de una inseguridad moral, de un desequilibrio cultural, sino también de un enorme desequilibrio económico y social. La modernidad, que ha traído consigo tan fantásticos progresos de índole material, ha venido también acompañada por inmensos desajustes económicos que han arrojado a masa ingentes de población humana a la miseria, la enfermedad, la hambruna; y con ellas, las migraciónes irrefrenables, con simultáneas pérdidas de la tierra y el hogar propios : con el desarraigo total.

Todo esto ha estado sucediendo a lo largo del siglo XX que va a terminar, y ha afectado, primordialmente, al Tercer Mundo, incluyendo, por ejemplo, a Iberoamérica, en la que se han sucedido las revoluciones en torno a personajes aparentemente "carismáticos" casi "taumatúrgicos", que

agrupaban a su alrededor a las masas en busca de la "redención", de la seguridad, de la recuperación; en fin, de un supuesto paraíso perdido, de una identidad vulnerada.

El proceso que estamos esbozando constituye el terreno propicio a los "nationalismos" estrechos y reductores; el caldo de cultivo ideal de los terrorismos y, en fin, la puerta abierta a la irracionalidad en la que prende, como una planta funesta, el "fundamentalismo". En el mundo musulmán las independencias y rupturas con el pasado colonial alentaron un espíritu de euforia. Se vislumbraba, en las sociedades en cambio, un bello futuro de libertad y de progreso en el que todo sería posible, lo que llevó a no pocos atolondramientos y demagogias politicas. Pero el "décalage" entre el tiempo "aparente", superficial, en el que comenzaron a vivir algunas de aquellas sociedades -disfrutando, parcialmente y de manera desigual, de los sistemas, técnicas y bienes de la modernidad- y el tiempo histórico profundo, más "real", que transcurría, al margen de tal modernidad, en grandes capas sociales, fué demasiado grande. Y entonces, el fracaso de ciertos regímenes que habían pretendido copiar las pautas politicas y económicas de algunas ideologías occidentales - de aquél Occidente del que se habían liberado -, y que se veían enfrentados en campo abierto con la competencia agresiva de las economías de sus antiguos colonos y hasta con la incomprensión de algunos gobiernos también occidentales que no supieron ayudar en los momentos criticos a sus antiguos colonizados, produjo más de una general y dolorosa frustración. Lo que se esperaba que fuese una redención del estado de subdesarrollo resultó un fracaso, y entonces surgió la protesta social. Las masas desheredadas a las que ni el colonialismo ni la independencia habían podido redimir, repudiaron la situación real en que se encontraban.

Fué así como muchas miradas se volvieron hacia el Islam con mayor fuerza. La bandera que simbolizaba una religión venerable y una civilización ilustre fué alzada, de manera equívoca, ante la angustiosa situación de intemperie en que se encontraban sectores enteros de la sociedad islámica. Muchos debieron de creer que la prestigiosa enseña les iba a proteger de la

tormenta económica y social, y que, con ella levantada, iban a vencer a los "demonios" que, a su juicio, eran, en unos casos, sus propios sistemas politicos, alienados por la imitación de ideologías foráneas o por la corrupción moral; en otros casos, los acusados eran los países de Occidente, sus antiguos dominadores. Por supuesto, el despertar islámico moderno no data solamente de las últimas situaciones post-coloniales. Es anterior, como anteriores son los nacionalismos en los países islámicos, y procede, quizás, de la confrontación de civilizaciones y de formas de vida diversas que se pusieron en contacto más directo a partir del comienzo de la época moderna, sobre todo desde el siglo XIX. Pero la furia "islamista"actual me parece más ligada a las crisis económicas que han trastornado sociedades enteras, creando desequilibrios gravísimos.

Conviene aqui detenerse e introducir algunos matices en esta exposición, por que algunas de las fracturas sociales, de las quiebras de sistemas politicos concretos, que han conducido a cambios radicales como los que acaecieron en Turquía, Egipto o Irán, proceden, no estrictamente, de previas situaciones coloniales -aunque también jugaran algunos factores de esta índole- sino del contraste, dificilmente soportable, entre regímenes que, en un sentido o en otro, habían quedado fuera del tiempo y realides en torno suyo. Por lo que se refiere a Turquía, como luego, veremos la ruptura drástica, en los años 20 de este siglo, del régimen instaurado por Atatürk, con el inmediato pasado otomano respondía, probablemente, a la necesidad imperiosa de reforma y modernización de un sistema obsoleto. Pero la mutación fué tan violenta que se rompieron los vínculos con las raíces islámicas de un país que era musulmán desde el siglo XV. El Islam fué casi ignorado, pero no había muerto y había de resurgir reclamando enérgicamente su puesto en la sociedad turca actual.

Como sería prolijo y complicado pasar revista a todos los escenarios en los que el elemento "islamista" ha representado un papel de protagonista, nos limitaremos a tres ejemplos que, cada uno en su medida y su estilo, simboliza esa reaparición en una forma altamente politizada y con

derivaciones hacia la violencia. Estos ejemplos significativos son Argelia, Turquía e Irán.

En Argelia, cuyas desgracias parecen llamar a las puertas europeas, tan cercanas, el horror ha alcanzado alturas inimaginables. Unos enloquecidos terroristas llevan años degollando, como a corderos, a millares de hombres, mujeres y niños. En el centro mismo del Magreb, en la antigua "Mauritania Cesariana", en ese área marítima que se ha llamado la "Mancha mediterránea" y que corre entre Europa y Africa, está sucediendo algo que dificilmente puede sernos indiferentes. ¿Dónde se encontrará la causa de tales desgracias? Quizás sea imposible dar una respuesta acertada a tan compleja cuestión; pero me atrevo a avanzar una hipótesis tal vez sumamente discutible: largo de la historia, y arrancando solo del comienzo de la época árabe, en el siglo VIII, cuando el Islam se instala en el territorio norteafricano -por el que había pasado romanos, vandalos y bizantinos-, vemos que lo que hoy es Argelia ha conocido el dominio de los Fatimíes (siglo X), de los Ziríes (sigloXI), y luego, sucesivamente, de los Almorávides y los Almohades (siglosXI y XII). Salvo la existencia de un pequeño reino en Tremecén (1235-1398), el territorio fué después objeto de disputas entre Merinidas y Hafsidas, durante los siglos XIV y XV. Mas en todo ese tiempo una diferencia fundamental distingue al territorio argelino de sus espacios vecinos, Marruecos y Túnez, y es que el centro politico de gravedad se encuentra siempre fuera de lo que un día sería Argelia. Se encuentra en Túnez o en Marruecos. Es decir, que siendo "Argelia", geográficamento hablando, una zona central del Magreb, políticamente ha sido un espacio marginal, oscilando, pendularmente,entre reinos tunecinos ó reinos marroquíes.Tales circunstancias, a mi juicio, han impedido, o retrasado, durante siglos la formación de una identidad nacional argelina tan neta y perceptible como las de Túnez y Marruecos, sus países vecinos. Faltaban algunos elementos indispensables para la cohesión nacional : un poder político que dimanase del propio territorio : una delimitación física, al menos indicativa; y, en fin, una comunidad humana a la que alguna homogeneidad y voluntad de convivencia le dieran un perfil nacional en formación.

En nuestros días, gracias a la ocupación colonial francesa, la transformación territorial argelina -tan imprecisa y flúida durante siglos- ha sido espectacular, como veremos más adelante. Pero antes de llegar a ese momento histórico moderno, el espacio argelino fué objeto de la magna disputa iniciada en el siglo XVI entre los dos grandes imperios que pretendían la hegemonía en el Mediterráneo : el español y el turco. Huellas fícicas o recuerdos históricos de la presencia española en la costa argelina aún pueden descubrirse en Mazalquivir, Orán, Mostaganem, el Peñón de Argel y Bugía, que, en ocasiones, durante varios años y, en otras, durante siglos, fueron posiciones militares de España. Simultáneamente, se produce la progesiva penetración turca que llegó a ser casi una completa dominación del territorio costero, hasta la frontera de Marruecos, y que solo terminó cuando en 1830 sobrevienen la conquista y ocupación francesas. La "era turca" había acabado.

A partir de entonces, la situación politica y el espacio territorial argelino iban a sufrir una transformación radical. Por un lado, el poder politico es, ya, enteramente francés. Una primera circunstancia llama nuestra atención y marca una diferencia fundamental entre la presencia francesa en Marruecos o Túnez y en Argelia. Mientras la acción de Francia en los dos primeros países dependía, dentro del marco de la administración francesa, del Ministerio de Asuntos Exteriores (Quai d'Orsay), los asuntos de Argelia eran conducidos desde el Ministerio del Interior: toda una indirecta definición, pero bien elocuente, de lo que significaban esos países para Francia. En la mente francesa, Argelia llegó a ocupar el lugar "ideal" de una región metropolitana aunque se hallara en el otro continente. Era un "asunto interno" de Francia.Y es que en Túnez y Marruecos Francia había encontrado dos países en plena crisis histórica pero aún soberanos de si mismos, y tuvo el buen sentido de respetar esa soberanía y la identidad nacional de ambos, limitándose a establecer sobre ellos un "protectorado" aunque éste fuera más formal que real. En Argelia, en cambio, halló los restos de la fragmentación a que la habían sometido, durante siglos los poderes exteriores. La nacionalidad argelina no pasaba aún de una fase incoativa. Se hallaba "*in the making*".

Una colonización de poblamiento -hasta un millón de franceses llegaron a establecerse en Argelia, una apropiación de millones de hectáreas de suelo agrícola, una organización administrativa densa y eficaz, una red escolar excelente y una presencia militar de envergadura -la base naval de Mazalquivir (Mers el-Kebir) era tan importante como las de Brest o Tolón, en la metrópoli- hicieron de Argelia algo mucho más próximo a un departamento francés que a una lejana y exótica colonia.

A esta penetración politica, militar y económica acompañó la penetración cultural. Al cabo de un siglo, la implantación de la lengua francesa estaba consolidada, y ello en perjuicio de la lengua materna de los argelinos. Un hombre tan representativo del nacionalismo argelino moderno, casi un símbolo de la nueva nación, Ferhat 'Abbas, confesaba un día : "Francamente hablando, mis conocimientos de la lengua árabe, ay, son insuficientes Ocurre lo mismo a la mayoría de mis camaradas ".El nacionalismo argelino se expresaba elocuentemente en francés, y para empeorar el futuro del Estado que sería un día independiente, tomaba prestada a Europa la ideología politica socialista, de tinte marxista, ajena a la mentalidad autóctona.

Esquemáticamente, este recorrido histórico que, desde la Edad Media llega a nuestros días, podría resumir el proceso de *despersonalización* nacional - o más bien, de ausencia de personalización- que se produjo a lo largo de los siglos en el territorio que hoy ocupa la Argelia moderna.

Simultáneamente, se dió un proceso de ensanche territorial a partir de la invasión francesa. Francia empujó su avance militar, y por ende su implantación politica, hacia el sur, extendiendo los territorios que no habían pasado de ser unos "beilicatos" costeros dominados por Turquía -y , en parte, temporalmente, por España- hacia el fondo del Sahara hasta llegar a las vecindades del río Níger, de forma que Argelia se transformó, en manos francesas, en el país más vasto de Africa, después del actual Sudán. Las últimas ocupaciones francesas de territorios saharianos se han producido ya en pleno siglo XX, pues las regiones, hoy argelinas, de Touat, Gourara y

Tidikelt, que antiguamente se hallaban bajo la esfera de influencia politico-religiosa de Marruecos, fueron conquistadas en 1900; e incluso Tindouf, hoy tan conocido por albergar, bajo protección argelina, campamentos "saharauis", fué ocupado en 1934, sustrayéndolo también a la esfera de influencia marroquí.

Cuando, en 1962,Argelia ganó su independencia, aparece, pues, la novedad de un poder politico que surge después de siglos de vacío, y con un territorio inmenso que no había sido "argelino" anteriormente; hasta tal punto, que Francia, en las negociaciones de la independencia, intentó -inútilmente retenerlo e impedir que se integrara en la nueva nación..

La historia posterior a la independecia es bien conocida pero creo que conviene recordar que la instalación de un Estado, dominado por un partido único, el F.L.N., sin verdaderas libertades democráticas, e influído por una ideología politica foránea, ha contribuído a que el proceso de "no personalización" nacional se prolongara en el tiempo. Si a ello se añaden la crisis socio-económica provocada por el fracaso del sistema politico, y la frustración del proceso electoral que habría dado la victoria al F.I.S. -lo que fué impedido por el gobierno-, tenemos el resultado actual, que es la desorientación de todo un país que parece como si aún no supiera lo que es, lo que quiere y adónde va.

Quizás haya otras explicaciones más certeras pero la que acabamos de dar, contiene probablemente bastantes elementos de la realidad.

En la situación caótica a la que ha llegado Argelia en los días en que se escribe este artículo, el fenómeno del "fundamentalismo islámico" encuentra, a nuestro juicio, la categoría de ejemplo típico de crisis y acogida equívoca a la "bandera islámica" que hemos apuntado al principio. El régimen politico de la independencia argelina aunque se presentara a sí mismo como islámico, en realidad ha sido fuertemente laico y no ha estado verdaderamente unido a las raíces islámicas auténticas, hundidas en la tierra magrebí desde el siglo VIII. Cuando todo el sistema politico-económico

creado con la independencia entró en crisis, surgió, como reacción defensiva y luego agresiva, violenta, sangrienta, algo que se llama a sí mismo islámico, pero que poco tiene que ver con el Islam tolerante, que también existe y ha existido desde los tiempos históricos, y que desea seguir siendo fiel al espíritu del "Dios clemente y misericordioso". La venganza ciega y terrible de ciertas realidades profundas e ignoradas ha colocado a un país que parecía que iba a ser la gran potencia del Magreb, en una situación caótica que no será fácil de enderezar. Al lado de un olvido del Islam verdadero y su sustitución por un islamismo fanático, el fracaso de todo un sistema politico montado sobre utopías y falto de realismo y coherencia, ha venido a agravar la situación.

El caso de Turquía no es tan dramático, pues la violencia ha sido hasta ahora esporádica y localizada, pero es sumamente inquietante al par que complejo. Turquía es uno de los paíes de Europa más difíciles de definir, empezando por el hecho de que su misma condición europea es, con frecuencia, puesta en cuestión por las realidades geográficas, los condicionamentos históricos, y el vaivén de su identidad entre Oriente y Occidente, a través de los siglos. Territorio sobre el cual se extendieron el imperio de Alejandro, el de Roma, el de Bizancio, el otomano, ha albergado tantas civilizaciones diferentes, ha conocido tanta historia, tantas razas, idiomas, religiones, que forzosamente planteará siempre un problema a quien intente acertar con una defnición de su verdadera identidad.

En nuestro siglo, Mustafá Kemal Atatürk quiso definirla; quiso encontrar la esencia turca pura, y partiendo de sus ideas sobre ella, fundó la República de Turquía. Sobre la vida y la obra de Atatürk, así como la larga historia de Turquía desde las más lejanas épocas, existe una inmensa bibliografía, pero éste no es el lugar de mencionarla ni menos aún de intentar resumir una historia tan compleja. Pero, como español, diplomático y miembro de esta Academia del Reino de Marruecos, me parece apropiado y justo señalar un libro importante, publicado en mi país no hace muchos años y del que es autor un distinguido diplomático español, Emilio Garrigues, que

fué Embajador de España en Ankara. El libro se titula "Segundo viaje de Turquía" (Madrid,1976) y lleva un bello prólogo del ilustre arabista español, Emilio García Gómez, que también había sido Embajador en Turquía y que ha pertenecido hasta su muerte, en 1995, a la Academia del Reino de Marruecos.

Me limitaré, pues, siguiendo resumidamente el esquema del embajador Garrigues, a unos breves párrafos sobre lo que me parece indispensable tenerencuenta para un posible entendimiento de la crisis por la que atraviesa Turquía desde la reaparición enérgica del islamismo en la escena politica turca.

Es bien sabido que Atatürk, ciertamente, un hombre genial, al derrocar en 1921 el Imperio Otomano y fundar, en 1923, la República turca, inició un giro histórico trascendental que transformó a su país en una potencia moderna, inclinada hacia Occidente y basada en un principio nacionalista y secular. Aunque con el legado otomano había recibido una incipiente "occidentalización", ésta no había llegado a cristalizar en una clara dirección politica como la que tomó Atatürk al orientar decisivamente al nuevo Estado republicano en dirección a Europa y la modernidad. Mustafá Kemal dejó de lado el "panarabismo" que había animado a los países árabes en los finales del siglo XIX y principios del XX, pensando quizás en la esencia étnica de los turcos, que no son árabes, y que él exaltó con su apelativo de Atatürk "padre de los Turcos". Ignoró también el "panturanismo" en Enver Pachá, que incluía a pueblos no turcos, y se encaminó decididamente hacia un nacionalismo alejado de toda tentación universalista, imperialista, clausurando así una tradición que había tenido su símbolo más alto en la prestigiosa capital Constantinopla-Estambul, sede de dos imperios sucesivos. Su plan era poner orden en los asuntos internos del país, superar el caos politico-económico de los años finales del imperio otomano -los años de Turquía como el "gran enfermo de Europa"-, agravado por las repercusiones de la Primera Guerra mundial, y abrir el camino hacia el futuro, rompiendo con toda nostalgia del pasado e inspirándose en el modelo de las naciones occidentales.

En su empeño, Atatürk escogió el laicismo, la ciencia moderna, el estatismo y la democracia, ignorando lo que era la esencia de la cultura de Occidente, que procedía de la religión cristiana y de una ética derivada de la misma. Así que prefirió los aspectos más formales, las "ténica" politicas, pero no "occidentalizó" los valores espirituales de su patria. Homogeneizó étnicamente la nación turca, impuso un reformismo estatal, pero tampoco cuidó especialmente la raíz islámica del pueblo turco. Hizo de Turquía una nación laica, con pretensión de modernidad occidental, y en su esfuerzo logró éxitos extraordinarios y abrió una vía de progreso a su pueblo.Turquía fué "acogida" por Europa y por la comunidad occidental en general. Pero, a nuestro juicio, al imponer su reforma, más técnica que profunda, dejó a su país en un cierto vacío del espíritu. No estaba, claramente dentro del Islam pero tampoco estaba, estrictamente, fuera. No era el suyo un país enteramente "Oriental" pero tampoco, al ciento por cien, occidental. Quedaba,de esta manera, Turquía en la ambigua situación que se deriva de su posición geográfica : bisagra entre Oriente y Occidente, con su alma dividida entre dos mundos, oscilando siempre de un lado al otro.

En estas circunstancias, cuando la sombra del "padre de la patria turca" ya está lejana, algo desvanecida en el tiempo, y la coyuntura politica internacional está motivando agudas crisis en todo el mundo, Turquía se debate entre su deseo -hasta ahora no suficientemente atendido- de entrar en la Unión Europea, y la aparición de los movimientos islamistas. Europa no acaba de abrir sus puertas enteramente a Turquía, acaso por que vé en ella elementos que la diferencian de la sociedad occidental, y, por otro lado el islamismo reaparecido parece querer señalar que el Islam había sido relativamente ignorado y postergado, pero no había muerto. Al fin y al cabo, musulmana es la inmensa mayoría del pueblo turco, y ahora reaparece esta realidad tantos años apartada del campo de visión de un régimen que pretendía ser laico y occidental solamente. Tal vez, la "operación quirúrgica" que había llevado a cabo Atatürk, dando un vuelvo total al país, no había sido tan profunda y duradera en sus efectos como el "cirujano de hierro" habría pretendido.

De la capacidad que el régimen tenga ahora de reconocer las realidades profundas de la sociedad turca, *dar al Islam* el lugar que le pertenece, y al

mismo tiempo mantenerse en el camino de la racionalidad, la modernidad y el progreso -evitando los "demonios" del fanatismo fundamentalista, dependerá el destino próximo de ese gran país en cuyo territorio surgieron dos imperios sucesivos, el de Bizancio y el Otomano, y que por su posición, como charnela de los continentes, está llamado a muy altos destinos.

Finalmente, queda el ejemplo de Irán. si el caso de Turquía se nos presentaba como complejo y problemático, el de Irán, la antigua Persia, es igualmente difícil de juzgar.Territorio antiguo de los Medos; después, del Imperio persa -el de los grandes Ciro y Darío-, y, al fin, desde el siglo VII uno de los países del Islam y precisamente aquél en donde la cultura islámica alcanzó cimas de rara finura y perfección, el Irán de nuestros días es el heredero de una historia ilustre pero agitada que, hasta hoy mismo, se ha desarrollado en un escenario de graves y dramáticos cambios.

Como siempre, la geografía y sus consecuencias en el terreno económico, han ejercido una influencia determinante en el destino del Irán. Vecino de los que fueron el imperio turco y el imperio ruso, poseyendo una larga frontera con Irak -el país de las legendarias ciudades de Babilonia, Nínive y Bagdad-, fronterizo también de Afganigtán y de la India, y albergando en su espacio a una parte del pueblo kurdo, Irán ha conocido igualmente el cruce y la influencia de diversos pueblos y civilizaciones. País compuesto de cadenas montañosas y áridos altiplanos, sus costas se abren al Mar Caspio -un mar cerrado- y al Golfo Pérsico, zona marítima de la que son ribereños siete países y cuya salida al Océano Indico se halla casi yugulada por el angosto paso del Estrecho de Ormuz. Fácil será deducir de estos datos geográficos cuánto habrá tenido que influir la situación de Irán, (o Persia), en su devenir histórico, en el que tantas vecindades diversas y, en ocasiones, beligerantes han intervenido.Y no solo sus vecinos inmediatos, sino que países lejanos como Gran Bretaña, interesada por las rutas hacia sus posesiones en la India, y como Rusia, atenta a cuanto poder politico surgía en sus fronteras meridionales, han proyectado su influencia y ejercido presiones muy condicionantes de la evolucion histórica iraní

A la complejidad de tales condicionantes geo-politicos, debemos añadir el hecho moderno del descubrimiento del petróleo, del que Irán es un gran productor. Numerosas crisis politicas nacionales e internacionales que ha padecido Irán durante este siglo XX han tenido su origen en el petróleo.

Un factor de geografía humana vino a añadirse a esta relación de hechos: el enorme crecimiento demográfico. En 1933 la población iraní era de unos 15 000.000 de habitantes; en 1980 había alcanzado los 37 millones y actualmente rebasa ya la cifra de 65 millones. La tasa de crecimiento anual es del 3,3% y el índice de natalidad del 42/45%. Tal explosión domográfica, debida a la modernización de la vida del país, a su desarrollo económico, a la extensión de la medicina y la higiene, etc. ha tenido un signo predominantemente urbano. El 50% de la población iraní se concentra en las ciudades, y la capital, Teherán, cuenta con 5.734.000 h.

Pero el reparto de la riqueza actual es trágicamente desigual y las dif erencias socio-económicas son desgarradoras.En un país que posee grandes núcleos industriales y algunos de los centros petrolíferos más importantes del mundo, resulta que, por ejemplo, todavía hay unos dos millones de nómadas que vagan por los altiplanos y las zonas montañosas, y que las masas proletarias de las ciudades viven en un nivel económico alarmantemente bajo, lo que ha provocado numerosas tensiones sociales.

Después de la Secunda Guerra mundial, Irán entró en un proceso político que había de conducirle a la situación actual. La nueva dinastía imperial llegada al trono persa en 1921, merced al golpe de Estado de un oficial del Ejército, Reza Khan, que se insurgió contra la vieja dinastía imperial acusada de feudalismo y corrupción, y se hizo proclamar emperador, había de durar solo cincuenta y ocho años. El hijo y sucesor del primer emperador, Mohamed Reza, se vió pronto envuelto en un verdadero torbellino de acontecimientos.Ya durante la guerra, el país había sido controlado militarmente por Gran Bretaña y la URSS. llegada la paz, el joven Sha inició una politica de clara amistad con el bloque occidental. En el país se animaba, al mismo tiempo, una corriente politica nacionalista y reformista que

apuntaba hacia el desarrollo de la revolución modernizadora emprendida por el anterior Sha al instaurar el nuevo imperio.

Las tensiones nacionalistas en torno a la industria del petróleo y las presiones extranjeras atraparon a Mohamed Reza en medio, causaron su primera caída del trono, su exilio, luego su regreso, manipulado por los Estados Unidos, y finalmente, la apertura de una etapa que acabaría con su caída final. Empeñado en una gran revolución económica y popular -la "revolución del Sha y del pueblo"- se había rodeado, sin embargo, solo de hombres de su confianza ; fué perdiendo su contacto con el pueblo real y desarrolló una politica más colosalista y efectista que razonable. La "revolución del Sha" fué, empleando una terminología europea, algo así como un "despotismo ilustrado" que no resolvió los problemas de fondo del país y que abrió paso a una crisis económica y de conciencia politica que terminaría con el régimen. Mohamed Reza Pahlevi había mostrado, además, una excesiva inclinación hacia las formas de vida, los modos y las modas de Occidente. Rompió con algunas tradiciones islámicas y todo ello, al fin, fué enajenándole la adhesión de las masas populares, afectadas por la crisis económica, y sobre todo de las capas más tradicionales del sector "clarical" de esa sociedad islámica antigua que es Irán.

El resto es bien conocido. El Sha fué repudiado, perdió su trono e inició un exilio triste y doloroso que terminó con su pronta muerte en el extranjero. El representante máximo de la reacción religiosa, el ayatollah Jomeini, se erigió en líder único y omnipotente del pueblo iraní, inaugurando una era de "fundamentalismo islámico", intransigente y duro, que ha proporcionado a Irán veinte años de padecimientos y de aislamiento internacional, y que ha teñido de colores sombríos la imagen de ese gran país, identificándola a caso injustamente, con las peores formss del fanatismo y del terrorismo.

A guisa de conclusión, podríamos deducir de los tres ejemplos aducidos que el alejamiento de las bases espirituales y culturales, en estos casos de la creencia y la cultura islámicas, puede producir, cuando coincide con épocas de crisis económica y social, movimientos de reacción brusca, golpes

pendulares que, de una laicización excesiva de la sociedad, pasan a un extremismo religioso tan poco razonable con aquella, y bajo el cual late un descontento, una frustración, una desorientación de las masas populares. Extensas zonas del pueblo se sienten insatisfechas y abandonadas, y en su alienación y dudas sobre su propia identidad, buscan un alivio y pueden ser presa de "profetas", ellos mismo víctimas de una gran confusión acerca de la verdadera esencia del propio pueblo.

El "modelo occidental" de sociedad secular, las ideologías politicas foráneas y las formas económicas propias de paises desarrollados, cuando son adoptados atolondradamente, faltas de buen sentido y realismo, en sociedades que habían vivido hasta hace poco en "otro tiempo" mental, pueden convertirse en factores de distorsión y desorden. De ahí proceden luego los rechazos contra ese horizonte "moderno" al que se le atribuye, emocionalmente, la causa única de los males del pueblo. No siendo capaces de racionalizar sus problemas reales y de ir al fondo de los mismos, las pasiones y la irracionalidad sustituyen a la razón, y con frecuencia desembocan en el fanatismo, la violencia y la crueldad.

Volvamos aquí a nuestra reflexión inicial desde Fez. Quizás, la ciudad ilustre, capital espiritual del Reino de Marruecos, podría ser, por su rango histórico y por representar un camino que es el que hasta ahora ha seguido el Marruecos moderno ante las convulsiones del mundo actual, uno de los símbolos esperanzadores ante las inquietantes coyunturas de nuestro tiempo.

Marruecos, ciertamente, tiene también sus "fundamentalismo", pero es un país al que su milenaria y vigorosa tradición islámica no ha impedido su apertura a los signos del tiempo actual, al mundo real y a la vecindad que le es más próxima, la de Europa, y Occidente en general; no le ha cerrado la vía hacia el progreso, la modernidad, el diálogo y la pluralidad politica, en busca de la participación de todos, de la democracia esa fórmula de gobierno tan difícil pero que es la única que, por el momento, puede responder a los signos de nuestro mundo.

El "poder" politico, en Marruecos, ha estado siempre, no separado, sino unido a la "autoridad" religiosa, legítimamente representada por el rey, *emir de los Creyentes*. Pero esta unión no es ni confusión ni contradicción interna. Es más bien, una especia de "puente", siempre abierto, entre ambas autoridades; entre la vida diaria del pueblo y la fé trascendente de la comunidad.No ha habido, hasta ahora, abismo entre las dos -aunque en la historia se produjeran algunas fracturas con las personas en el poder: por eso cambiaron. No persigue, pues, Marruecos, una utopía sino una realidad siempre posible : la de armonía entre la fé y la razón.

Esto es lo importante : que lo religioso y lo civil convivan, dialoguen, pero sin hacer de lo religioso arma politica, sin convertir las creencias espirituales en códigos politicos forzados y desvinculados de la realidad del mundo en que todos vivimos. En suma, sin enarbolar las banderas del Islam en nombre de un partido politico, de un nacionalismo concreto y excluyente, de unas consignas sectarias y utópicas, alejadas del ser humano que vive, con incertidumbre pero también con esperanza, en el umbral del siglo XXI.

Fez ha tenido en el pasado y en el presente sus revoluciones y violencias, pero ha sabido también preservar su alta espiritualidad y su búsqueda de la sabiduría.

¿Podría ser, en la comunidad islámica, un ejemplo esperanzador? Ojalá ! ,"Inchaallah"

LA FRANCE ET LA CHINE
À L'HORIZON 2020

Pierre Judet

1 - LE TEMPS DES VISIONS LONGUES EST-IL PASSE ?

Les visions longues étaient devenues chose courante en Occident au cours des années 1970. Qu'on se réfère à "1999 L'expertise de Wassily Léontief: une étude de l'ONU sur l'économie mondiale future" publiée en 1977, ou bien à "Face aux futurs : pour une maîtrise du vraisemblable et une gestion de l'imprévisible" conçu dans le cadre de l'OCDE par le groupe franco-japonais interfutur publié en juin 1979.

L'Administration française du Plan avait poursuivi sur cette lancée, en publiant par la suite, en 1990 : "*Entrer dans le XXI° siècle. Essai sur l'avenir de l'identité fançaise*" ainsi qu'en 1987 en liaison avec le CNRS, "Perspectives 2005". Exploration de l'avenir. Depuis plus de dix ans, la veine prospective française semble tarie alors qu'elle manifeste sa vitalité en Asie du Sud-Est avec un document "Malaisie 2020" et, plus récemment, un "Singapour 2030- Towards a developed nation".

Certes en France, des tendances lourdes à l'œuvre sur le long terme sont repérables : par exemple la poursuite de la construction européenne; des *faits porteurs d'avenir* émergent et s'imposent tels que l'adoption de l'euro.

Même si la France s'engage, non sans à coups dans l'entreprise de longue haleine qu'est la construction de l'Union Européenne à 15 puis à 20, le poids accumulé des années de crise et de chômage oriente pesamment nos

préoccupations et nos priorités sur le court terme davantage que sur le long terme.

Si bien que nous n'avons construit nulle part d'image "2020" illustrant ni même esquissant les facettes d'une France s'insérant dans la construction européenne. Il n'existe pas d'image permettant de rapprocher terme à terme sur l'horizon 2020 :

- une économie française avec une économie chinoise,

- une société française avec une société chinoise,

- un Etat français avec un Etat chinois

Cela rend évidemment plus difficile de rapprocher dans le futur une France, ancienne grande puissance, insérée dans l'Union Européenne avec une Chine dont les contours économiques et politiques sont en train de s'affirmer au contraire comme ceux d'une grande puissance, grande puissance asiatique, grande puissance mondiale tout court.

Dans son livre intitulé "*Dans trente ans la Chine*" , Robert Guillain ancien correspondant du journal *Le Monde* au Japon, écrivait en 1965 : " Le changement que constitue l'entrée en scène de la Chine est l'un des changements extraordinaires de notre temps qui vont secouer la fin de notre siècle " [(1)].

Parmi tous les grands changements attendus : "robots pensants, voyages en fusée, atterrissages sur les autres planètes, prolongation de la vie jusqu'à 150 ans...l'entrée en scène de la Chine est le seul événement majeur qui s'impose avant tous les autres".

C'est pourquoi, la Chine 2020, quels que soient les événements qui interviendront d'ici cette date, se découpe d'ores et déjà sur l'horizon avec une image nette de grande puissance qui monte, alors que la France, quels que soient ses atouts et ses énergies devra faire le grand effort de sortir du flou de l'insertion européenne.

2 - ACCEPTER LE MOUVEMENT DES CHOSES ET L'EVOLUTION DU MONDE

Il y a une condition de base pour rendre possible toute mise en perspective longue entre Europe et Asie, France et Chine, c'est la rupture, en Occident et en France, avec une attitude condescendante de scepticisme systématique et sans cesse répété par rapport à l'avenir de l'Asie et de la Chine en particulier. Les occidentaux, y compris les Français, ont eu du mal - peut-être faudrait-il dire ont du mal - à renoncer à ce qui fut leur statut de suprématie mondiale. Le grand économiste suédois Gunnar Myrdal a consacré un grand ouvrage, non pas à l'avenir de l'Asie mais au "drame asiatique" (Asian Drama).

A la fin des années 1950, après la guerre de Corée, on pouvait lire dans les journaux américains qu'il n'y avait rien à attendre des Coréens qui n'étaient même pas capables d'entretenir correctement les véhicules qui leur étaient donnés. Quant aux économistes américains que le gouvernement coréen avait interrogés en 1954 sur les possibilités de développement du pays, ils avaient répondu "*qu'étant donné l'absence de ressources naturelles, la seule chose que la Corée peut envisager, c'est de produire en quantité limitée des biens de consommation pour le marché intérieur et d'exporter un peu de riz* ".

A propos du Japon de 1959, la myopie devient rétrospectivement cécité. Le Japon était en effet classé à cette date par certains dans la catégorie de pays dits sous-développés, car le Japon, qui souffre de surpopulation, offre un cas d'évolution vers le sous-développement d'une société en voie d'industrialisation sur une base féodale. L'impasse dans laquelle ce pays est placé est particulièrement grave. L'exiguïté des ressources ne permet pas de faire face à l'accroissement de la population. Ce pays est ainsi en état de sous-développement structurel" [(2)].

On se demande aujourd'hui comment de telles affirmations ont pu être formulées en 1959, alors que dès 1951-1952, l'économie japonaise était entrée dans une phase longue de croissance rapide et que la fin des années

1950 marquait le lancement du projet de train à grande vitesse (SHINKANSEN) inauguré en 1964, au moment où Tokyo organisait les Jeux Olympiques et où se diffusaient à vive allure les produits de l'électronique .

Qui se souvient en 1998, alors que le niveau de vie des habitants de Singapour a dépassé le niveau de vie moyen des Anglais et des Français; alors que la ville-Etat, grâce à la stricte organisation de son système bancaire, a su résister efficacement à la crise financière, ce qu'on disait et ce qu'on écrivait de cette ville, il y a environ quarante ans ?

Au moment de l'Indépendance, en 1959, Singapour était en effet considérée comme une ville sans avenir. Près de 70% de la population y vivaient au-dessous du seuil de pauvreté; 15% étaient au chômage; 25% n'arrivaient pas à subvenir à leurs besoins. "*Les marins de passage à Singapour avaient coutume de photographier l'intérieur des mouroirs où s'entassaient des milliers de pauvres gens sans aucune ressource et qui attendaient le moment de leur délivrance*" [(3)].

Lorsqu'en 1965, Singapour fut expulsée par la Fédération Malaise et que les Britanniques décidèrent de fermer leurs bases navales qui faisaient vivre 20% de la population, les journaux anglo-saxons titrèrent : "*Singapour est finie*". C'était compter sans le ressort, l'énergie et la volonté nationale traduite en actions et en politiques par Lee Kuan Yew, qui est aujourd'hui une des lumières de la diaspora chinoise.

La Chine a subi le même étonnant "traitement" depuis deux décennies de la part de commentateurs plus ou moins attitrés. "Deng Tsiao Ping reste un homme ancien, écrit par exemple J. Gravereau, d'un comportement plus émotionnel que logique...Il n'a rien fait, il ne peut rien faire contre l'enlisement du pouvoir...Pour les vraies réformes, on attendra d'abord que la machine chinoise se remette en marche, si elle le fait un jour, puis on devra encore attendre pour que se fasse la révolution de la compétence sur la parole... "[(4)].

Dès le début des années 1980, puis en 1985, plus clairement encore en 1987 et en 1989, de nouveau en 1993, en 1995, en 1997, on a régulièrement annoncé l'échec, quand ce n'est pas la catastrophe: "*Qui gouverne à Pékin ?*". "*Y a-t-il un pilote dans l'avion ?.*". "C'est l'échec en chine au regard de la Perestroïka Gorbatchevienne, un échec qui provoque l'incertitude quant à l'intérêt des investissements étrangers".... " *C'est le grand bond en arrière ... (en 1989) car le moteur est cassé"...." Le pouvoir est en pleine liquéfaction"..."Les lézardes du miracle se multiplient dans lesquelles on peut apercevoir les racines de sa perte"..."Les promesses de la chine ne valent que pour ceux qui ont la naïveté d'y croire"...Car "faute d'intégration, le fossé se creuse et ...l'Etat est trop faible pour impulser une véritable stratégie de développement ...*"

Ces jugements à l'emporte pièce proviennent de références qui, de fait, font autorité en France; ces affirmations, la plupart du temps démenties par les faits, apparaissent comme autant de tentatives de conjurer le retour et la montée de la Chine au premier plan de la scène mondiale.

Beaucoup de gens avaient souri lorsqu'en 1978 Deng Tsiao Ping s'était engagé à quadrupler, avant l'an 2000, le produit national de la Chine. Or, c'était chose faite avant la date prévue. Durant cette période, la Chine est devenue une grande nation épargnante, avec 37% de son produit, elle est devenue une des grandes nations commerçantes du monde. Quelle que soit la vigueur de telle ou telle percée provinciale ou locale, il est clair qu'un tel rattrapage n'aurait pu exister sans impulsion centrale forte et continue.

Il est vrai que Shanghaï témoigne d'une extraordinaire avancée vers l'avenir. Shanghaï, où l'on vient de construire 48 km de boulevards circulaires en 30 mois, à raison d'environ 10 millions de US $ par km, alors que la ville de Bordeaux en France, avec une beaucoup plus faible densité urbaine, a dépensé 100 millions de dollars au km pour édifier un métro de 10 km. Il a fallu également 30 mois à Shanghaï pour construire - entre Shanghaï et Pudong - un pont beaucoup plus long que le pont de Normandie, au-dessus de la Basse Seine, dont la réalisation a demandé 6 ans.

Shanghaï met ainsi en place les instruments de sa primauté du futur (2020!) en véritable "*tête du dragon*" , au débouché du fleuve Yang-Tsé, ainsi que les très dynamiques provinces d'alentour. Shanghaï est devenu un des trois premiers ports du monde, avec HongKong et Singapour, alors que la France fait dans ce domaine pâle figure. Le port de Marseille, dans le domaine des conteneurs, n'étant classé qu'au 65° rang mondial !..

De toute façon, pour les décennies qui viennent, I'Asie orientale, où la Chine joue un rôle déterminant, est devenue le "poids du monde".

- c'est le poids de la population;

- c'est le poids d'une population de plus en plus éduquée;

- c'est le poids croissant de la production de richesses;

- c'est le poids croissant de la production industrielle dans l'industrie sidérurgique, où la Chine vient de prendre la première place mondiale devant le Japon; dans l'industrie du ciment où 40% du ciment mondial provient de Chine; dans le textile, etc...

Telles sont quelques unes des réalités dynamiques qui ne permettent plus de négliger la montée de l'Asie et, en particulier, de l'installation de la Chine sur la scène mondiale. C'est le contexte qui permet de rapprocher et de comparer dans une perspective longue la Chine, d'une part, la France (et l'Europe) d'autre part.

3 - DYNAMISMES D'AVENIR

3.1. Dans son ouvrage intitulé "*Le Tiers-Monde dans l'impasse*" (3° édition, 1992), Paul Baroch attribue l'échec et la stagnation du Tiers -Monde à deux raisons principales:

- l'incapacité de maîtriser la croissance démographique qui submerge de ce fait toutes les entreprises de développement;

- la difficulté croissante de "monter dans le train des techniques" qui roule de plus en plus vite au détriment de ceux qui arrivent trop tard. Ce que

le Japon par exemple a pu faire à la fin du XIX° siècle, devient quasi impossible pour les "nouveaux venus" , dont la Chine.

Une autre raison fréquemment avancée est l'insuffisante intégration d'économies soumises, - quand elles ne sont pas disloquées - aux décisions de facteurs extérieurs et d'acteurs étrangers.

L'évolution de la société et de l'économie chinoise s'inscrit en faux par rapport aux critères de Baroch. La Chine a su en effet prendre des mesures pour réguler sa croissance démographique, de telle façon que d'ici 2020, la population indienne aura presque atteint le niveau de la population chinoise, alors qu'elle se situe actuellement largement au-dessous; il s'en suivra, en particulier dans les villes, des phénomènes de vieillissement relativement rapide de la population. Ainsi, la Chine suivra, avec retard, l'évolution japonaise et coréenne.

D'autre part, la Chine qui maîtrise les techniques nucléaires, qui lance des fusées, etc... donne la preuve qu'elle a su depuis déjà longtemps "monter dans le train des techniques" . Dans sa collaboration avec les firmes automobiles étrangères, la Chine refuse de continuer à produire des véhicules d'un modèle ancien. Sa nouvelle politique impose à la fois, les modèles les plus récents ainsi qu'une constellation de sous-traitants de niveau technique mondial; de Valeo ou de Michelin ou du fabricant de faisceaux électriques japonais Toyo Denso installé récemment dans la municipalité de Shanghaï et doté des équipements les plus modernes.

Le progrès de la sidérurgie chinoise est non seulement quantitatif (ler rang mondial), mais qualitatif. Rapidement dotée d'équipements modernes, la sidérurgie chinoise est en mesure de proposer à l'industrie nationale ainsi qu'à l'exportation des produits à haute performance. La construction sur plusieurs sites d'unités de"Thin slab" pas encore envisagée en France est programmée en Chine [5]. Les Chinois ont progressivement exigé d'intégrer/ de fabriquer

sur place - les équipements sidérurgiques: 75 à 80% est en moyenne la règle aujourd'hui, ce qui correspond, sur 20 ans, à un renversement total de la situation. Alors que les investissements étrangers dans la sidérurgie chinoise sont globalement très limités, ils constituent un facteur de progrès de cette branche vers l'intégration, la performance et la productivité: ce qui met en lumière la très active capacité chinoise d'appropriation technique, dans cette branche comme dans beaucoup d'autres. Cela constitue une base technique dynamique pour la construction de l'avenir.

Plusieurs observateurs extérieurs mettent l'accent sur le caractère conjoncturel de la croissance chinoise en prétendant que cette forte croissance est liée à l'essor des exportations, lui-même presque totalement dépendant de l'afflux des investissements directs étrangers. Il s'agit donc d'un phénomène superficiel voué à s'affaisser au fur et à mesure du déclin de l'entrée des capitaux étrangers. Cette affirmation ne tient pas compte du fait que l'essor des exportations a précédé l'arrivée massive des capitaux étrangers. En Chine, comme ailleurs la sortie vers l'extérieur est une des traductions d'une dynamique économique interne[(6)]. De la même façon, constate-t-on que les zones spéciales ou zones franches ne réussissent que là où elles s'insèrent - c'est le cas en Chine comme en Corée et à Taïwan - dans des politiques globales et des dynamiques nationales...

A en croire le CEPII, l'économie chinoise resterait bloquée car elle "*présenterait le paradoxe d'une économie dont le commerce international croît très rapidement mais dont le marché intérieur ne s'ouvre que lentement. Des pans entiers de l'industrie sont restés protégés de la concurrence internationale de sorte que la compétitivité des industries chinoises sur les marchés mondiaux ne préjuge en rien de la capacité des industries locales à faire face à la concurrence internationale sur le marché intérieur...* " [(7)].

De tels propos ne tiennent pas compte, d'une part, de la modernisation d'activités qui sont destinées essentiellement au marché intérieur ni, d'autre

part, de la constitution de groupes industriels qui associent entreprises implantées dans les provinces côtières à entreprises situées à l'intérieur: autant de facteurs d'intégration industrielle et de promesses d'avenir.

3.2. En regard de ces évolutions chinoises vers 2020, comment situer les évolutions françaises et européennes ?

Même si on n'évoque la question que rarement, on sait bien en Europe et en France que l'évolution démographique modèle notre futur car elle contribue à l'expansion et au déclin des civilisations et à la redistribution des richesses entre les pays et entre les générations. Pourtant si les Chinois sont parfaitement conscients de "l'impératif démographique " , il ne semble pas que les Français (les Européens) le soient autant. Alors qu'il naissait, chaque année en Europe (hors Russie) près de 10 millions d'enfants en 1910; ce nombre aujourd'hui est à peine supérieur à 6 millions. Aucun pays européen n'a un taux de fécondité qui lui permette de renouveler sa population, la situation de la France étant moins mauvaise que celle de l'Allemagne et surtout de l'Espagne ou de l'Italie. Comment dès lors se projeter dans l'avenir à travers une descendance devenue incertaine ? L'Union Européenne, qui a du mal à sécréter un idéal mobilisateur est davantage tentée de se protéger contre de réels ou d'hypothétiques concurrents que de se projeter dans l'avenir. Il serait inquiétant que les Européens, polarisés par les disciplines budgétaires et la création de l'Euro oublient les impératifs fondamentaux de la biologie et de la vie.

Les Français connaissent déjà les bienfaits de l'intégration économique dans le grand marché élargi de l'Union Européenne. Jamais l'industrie aéronautique française n'aurait pu connaître son expansion actuelle sans appartenir au consortium européen Airbus qui est en train de franchir une nouvelle étape d'intégration. Il reste à d'autres acteurs français de nombreuses possibilités à explorer dans cette perspective, dans l'industrie automobile par exemple où les avatars de l'accord entre Renault et Volvo témoignent des hésitations et de la réalité des barrières à surmonter.

L'image de la France 2020, et celle de la Chine 2020 seront façonnées par la maîtrise et par la mise en œuvre des nouvelles techniques de l'information: télécommunications, Internet et ses prolongements, etc... Pour l'instant, dans ce domaine, la France est en avance, mais qu'en sera-t-il dans vingt ans alors que plusieurs centaines de millions de jeunes Chinois sortiront des lycées et des universités ? La réponse est incertaine.

Enfin le dessin d'une image 2020 pose la question de l'intégration à un niveau qui dépasse la simple relation interindustrielle et la mise en communication des marchés car il touche à l'interpénétration des espaces et des hommes.

Il existe une abondante littérature sur les " migrants " chinois qui en général laissent leur famille sur place à la campagne pour aller travailler en ville et envoyer leurs économies chez eux. A travers la migration longue (plusieurs mois) ou plus courte (dans la même province) c'est le processus de transition depuis une économie rurale et agricole vers une économie urbaine, industrielle et de services qui est enclenché. Ce transfert, qui concerne ou qui devrait concerner de 130 à 2100 millions de personnes est un des grands défis pour la Chine au début du XXIème siècle. La Banque Mondiale[8] note que les migrants, dans ce contexte de transition représentent " *plus qu'une menace ou une contrainte, une grande ressource* " et qu'ils " *apportent de l'huile dans les rouages de la transition*"...; que les migrants " *qui ne sont pas les plus pauvres, jouent un rôle dans l'égalisation des revenus* "...

Si la Chine doit résoudre dans les années qui viennent les problèmes de la migration et de la transition, la France de son côté, même si elle en entretient une conscience diffuse, sera également affrontée à un problème "d'intégration migration " Car le déséquilibre démographique est en train de croître de manière aiguë, entre la rive Nord européenne, de la Méditerranée et la rive Sud :

POPULATION (en millions d'habitants)

	1950	1990	2000	2025
Rive Nord [9]	140,8	187,3	191,4	195,5
Rive Sud [10]	65,9	179,0	224,4	334,4

(Source: J. Cl. Chesnais, *Le crépuscule de l'Occident,* 1995)

La France et ses partenaires doivent se préparer à faire face à une pression de plus en plus forte de la part de ses voisins du Sud: soit pour accueillir des populations en surnombre, mais la société française et ses voisines en sont-elles capables ?, soit pour consentir à un très important effort d'investissement, d'aménagement, de transfert de technologie et d'ouverture des marchés afin de construire une zone de développement concerté.

On concluera simplement que d'ici 2020 la Chine comme la France ont à résoudre, dans des contextes différents, des problèmes de migration - intégration qui ne sont pas sans présenter quelques analogies.

4 - L'AGRICULTURE DU FUTUR

En France, la transition d'une économie, encore très rurale et agricole en 1950, vers une économie industrielle et de services est très avancée. Dans un peu plus de vingt ans, en 2020, il ne restera guère plus de 2% de la population active dans l'agriculture. L'agriculture française non seulement nourrit la population française mais assure un fort courant à l'exportation. Elle a des problèmes de surproduction. Elle réagit contre la réforme prévue de la Politique Agricole Commune européenne dont l'objectif prioritaire est d'acquérir la compétitivité internationale afin de se conformer aux impératifs de l'Organisation Mondiale du Commerce.

La Chine, contrairement aux prévisions pessimistes formulées à différentes reprises, a réussi jusqu'à maintenant à nourrir - de mieux en mieux - sa population. Comme chez ses voisins asiatiques, où les disponibilités en terre sont limitées, une agriculture, dont le dynamisme a été relancé par les décisions de 1978, a constitué la base de l'essor de l'ensemble de l'économie: création de millions d'entreprises industrielles, et construction de millions de maisons d'habitation.

D'après la Banque Mondiale (China 2020) l'agriculture chinoise est en mesure de progresser suffisamment au cours des vingt prochaines années pour assurer la sécurité alimentaire de la population en jouant à la marge sur l'importation qui sera possible grâce aux disponibilités existant en Europe et en Amérique.

S'il est évident que l'agriculture chinoise ne peut entrer dans une logique de compétitivité internationale telle qu'elle est préconisée par l'OMC et les Etats Unis, il serait souhaitable, par contre, que la France tienne compte, non seulement de la concurence internationale (nord et sud-américaine), mais de la situation et des besoins de la chine, comme de la Méditerranée, du Moyen-Orient. Il s'agit de détermination des espaces à cultiver (et pas forcément à geler) ou des politiques de recherche en fonction des régions du monde moins bien loties en terre, à très forte densité humaine,etc...

La négociation qui va s'engager dans le cadre de l'Organisation Mondiale du Commerce sur l'agriculture se référera aux " lois intangibles du marché ". Mais il n'est pas sûr du tout- la preuve en a été déjà souvent apportée- que le marché sera le mieux à même d'allouer harmonieusement les ressources, en particulier dans le domaine de la production agricole. La Chine et la France ont sans doute un intérêt commun à ce que la logique qui présidera au dessin de leurs images agricoles pour 2020 ne soit pas dominée par la simple compétitivité internationale.

5 - LES NATIONS DANS LA COMPETITION INTERNATIONALE : ATOUTS ET PROBLEMES

5.1. Il y a vingt cinq ans, on se proposait de mettre en oeuvre un Nouvel Ordre Economique International fondé sur la valorisation des matières premières et, en particulier, sur l'augmentation du prix des hydrocarbures. On s'est aperçu d'abord en Asie, que le facteur décisif n'était pas la richesse en énergie et en matières premières mais plutôt la valorisation de la matière grise; le développement étant lié à la promotion des connaissances, des compétences, des savoir- faire...

En Chine, où le taux d'alphabétisation est proche de 90% de la population, le développement de l'enseignement secondaire progresse rapidement, celui de l'enseignement supérieur également mais avec un certain décalage. On y constate une volonté d'insérer l'université dans le développement de l'économie et de la société. L'appel à l'industrie pour financer une part importante de la recherche universitaire oblige les enseignants chercheurs, devenus parfois " ingénieurs du dimanche " à tenir compte des difficultés et des aspérités de la réalité. C'est une contribution efficace à la construction de nouveaux avantages comparatifs qui se situent à la jonction des savoir faire de terrain et d'atelier et des savoirs académiques. "*D'ores et déjà si l'on tient compte des motivations, des attitudes et de la formation, la compétence professionnelle de la main d'oeuvre, de l'Asie de l'Est (de la Chine) semble très supérieure à celle d'une large fraction de la main d'oeuvre européenne ; mais qui ose l'écrire ?*" (11)

Dans la confrontation des compétences qui s'ouvre pour le début du XXIème siècle, la France et l'Europe s'estiment habituellement plus avancées; encore faudra-t-il qu'elles résolvent leurs problèmes de société duale qui a tendance à se distendre (et à se fractionner) sous le poids du chômage, du nombre des exclus, des jeunes sans qualification ou démotivés, mal ou pas intégrés, intégrés ou pas.

La France compte en 1998 plus de 3 millions de chômeurs et, au total, plus de 5 millions de personnes pas du tout ou mal intégrées. En proportion des populations respectives, cela équivaut à environ 60 millions de chômeurs et 100 millions de personnes exclues, c'est-à-dire à l'ordre de grandeur avancé pour le nombre de migrants en Chine.

Cela veut dire que dans la compétition internationale intense qui marquera les vingt premières années du XXIème siècle, les problèmes d'intégration et de compétence à résoudre des uns (France, Europe) et des autres (Chine) ne sont pas forcément éloignés, d'autant plus que la diaspora chinoise bien dotée en capitaux et en compétences sera un atout qu'offrira difficilement une immigration nord africaine ou africaine en France.

5.2. On a pendant longtemps considéré l'Etat comme le substrat et le moteur de l'économie nationale. Actuellement la tendance (la mode !) est à la proclamation de la fin de l'impérialisme étatique, de l'hypergouvernement et, finalement, de l'Etat-Nation. Cela correspond, sinon à la pratique de l'Union Européenne dans son ensemble, du moins de la Commission Européenne et de ses ténors ultralibéraux. Si une telle ligne était adoptée et mise en œuvre, l'Etat français serait devenu un Etat minimum comme d'ailleurs chacun des Etats nationaux de l'Union. Mais un tel démantèlement des Etats se heurte à de vives résistances, en particulier à une contestation française non seulement au nom du respect de l'originalité d'une culture (-l'exception culturelle), mais aussi sur le terrain de la Politique Agricole Commune, ainsi que dans la discussion de l'Accord Multilatéral sur les Investissements (Multilateral Agreement on Investment). Ni la France ni l'Europe de 2020 ne sont prêtes à se plier aux réductions ni aux mutilations de l'Etat minimum chers aux libéraux.

En Chine, par ailleurs, de nombreux commentateurs européens ont régulièrement prédit depuis plus de quinze ans le déclin de l'Etat central, sa " liquéfaction " et finalement son effondrement. L'effondrement ne s'est pas produit; par contre, il apparaît que la croissance de l'économie chinoise a été

structurée par des politiques industrielles, mises en œuvre certes par les provinces, mais définies au centre; des politiques qui ont précédé l'ouverture aux investissements directs étrangers. Certains se sont interrogés sur la capacité de la Chine à définir des stratégies claires et à cibler efficacement ses objectifs en matière de transfert de technologie. Or, aujourd'hui, un tournant a été pris dans la mesure où des politiques nationales s'appuient sur l'attrait du marché chinois pour imposer aux investisseurs étrangers un transfert massif de technologie et d'apprentissage.

On a déjà évoqué la politique de zones spéciales qui se sont multipliées avec succès en quelques années, des zones qui, on le sait bien, ne fonctionnent efficacement que dans la mesure où elles s'insèrent dans un projet global et où elles sont soutenues par une volonté centrale forte et durable.

La France (l'Europe) et la Chine en 2020 participeront, chacune de leur côté et en bénéficiant (pourquoi pas ?) de l'échange de leurs expériences à une réévaluation modernisation du rôle de l'Etat, en direction d'un Etat moins rigide, plus transparent, plus prospectif, mais probablement pas d'un Etat faible, encore moins d'un Etat minimum.

6- A PROPOS DE LA CRISE ASIATIQUE : QUELS ENSEIGNEMENTS ?

6.1. La crise financière, depuis l'été 1998, a touché de plein fouet successivement la Thaïlande, l'Indonésie et la Corée du Sud; elle a égratigné Hong-Kong et Singapour. Cette crise a des causes externes : baisse du dollar, faiblesse du Yen et de l'économie japonaise, afflux dans l'euphorie de capitaux étrangers flottants, suivi brutalement de la fuite de ces mêmes capitaux. Cette crise a également des causes internes, liées à la mauvaise gestion des banques et des sociétés financières mais aussi à l'ajustement des relations entre les Etats, les banques et les entreprises.

6.2. La Chine a manifesté son pragmatisme et sa prudence par rapport aux chocs et aux flux externes dont elle a été largement protégée grâce à la convertibilité très limitée du Renmimbi et grâce à la protection qu'elle a maintenue par rapport aux marchés financiers; ce qui la met à l'abri des entrées et des sorties des capitaux volatiles. L'importance de ses réserves en devises (environ 200 milliards de US dollar, en comptant les réserves de Hong-Kong) lui assure une assise et une stabilité renforcées.

6.3. La Chine est en train de se donner les moyens d'avancer vers la solution du grand problème posé par son secteur d'Etat, trop largement déficitaire. La voie choisie n'est pas la privatisation mais plutôt le "contournement", en favorisant depuis plusieurs années la création d'entreprises non étatiques: collectives, de villages, privées, mais aussi la création d'organismes qui permettront de transférer les responsabilités sociales assumées par les sociétés d'Etat (risque maladie, retraite, logement plus indemnisation du chômage) à des organismes spécialisés sous forme de ministères ou pas. La Chine est entrée dans une ère d'innovations sociales et politiques qui touchent à la fois :

- le passage du secteur étatique à des formes non étatiques;
- les relations entre les provinces et le gouvernement central;
- le développement des initiatives locales y compris les élections dans les villages.

Ces innovations économiques, sociales et politiques façonneront l'image renouvelée de la Chine de 2020.

La France et l'Europe seront également à la recherche d'un nouvel équilibre entre le local, le régional, le national et le supranational; elles seront donc attentives aux évolutions asiatiques. Car, selon un auteur américain, "*la prochaine étape de l'histoire ne sera probablemnent pas dominée par l'Etat capitaliste libéral. Il est plus vraisemblable qu'elle sera façonnée pour l'essentiel par le marché social (social market) et le capitalisme organisé...L'Etat asiatique sera au centre plutôt qu'à la périphérie de ce que les économistes enseigneront à leurs étudiants au cours du siècle prochain*"(12)

7 - REMARQUES POUR CONCLURE

7.1. D'ici 2020, les disproportions vont s'accroître entre la Chine, d'une part, la France (et l'Europe) d'autre part.

Tandis que la Chine rassemblera quelque 20% de la population mondiale, la France en rassemblera moins de 1% et l'Europe quelque 6%.

7.2. Les explications avancées parfois pour fonder les dynamismes respectifs: le protestantisme d'une part en Europe; le confucianisme, d'autre part, en Asie apparaissent aujourd'hui comme obsolètes. La contrainte de l'intégration, d'une part, de nouveaux équilibres institutionnels d'autre part, sont de nature en Europe et en Asie à relancer ou à créer de nouvelles motivations.

7.3. Au cœur du XIX° siècle, les Saint Simoniens français furent capables de lancer bien au-delà de l'Europe, à Suez et à Panama, de grandes entreprises d'intérêt mondial. L'entrée dans le XXIe siècle est une invitation à s'engager sur le même chemin afin d'entrer en vibration avec la Chine et, en particulier, avec Shanghai qui construit une des grandes zones métropoles de l'avenir.

Enfin, il serait temps qu'en France on retrouve le goût de la prospective, au début du nouveau siècle. Car, plus une voiture veut rouler vite, plus ses phares doivent porter loin...

NOTES

1) Robert GUILLAIN. "Dans 30 ans la Chine". Editions du Seuil, 1965

2) Y. LACOSTE "*Les Pays sous-développés*". PUF. Collection *Que sais-je*. Paris 1959

3) Serge BESANGER. " *Le défi chinois* ". Ed. Alban. P.284

4) J. GRAVEREAU. "*La Chine après l'utopie. Stratégies*". Editions Berger-Levrault. Septembre 1983

5) Production de lingots de faible épaisseur pour la fabrication de produits plats, ce qui permet une très forte réduction des investissements unitaires.

6) Barry NAUGHTON. "*China's emergence and Prospects as a Trading Nation*". Macroeconomics n° 2. 1996.

.7) La lettre du CEPII. Paris. Janvier 1997.

La lettre du CEPII se réfère également à la ségmentation extrême de la production industrielle : il y aurait par exemple en Chine 81 fabricants de moteurs électriques. Mais on se rappellera que cela équivaudrait à 4 fabricants pour 60 millions d'habitants, c'est-à-dire l'équivalent de la population française : un chiffre tout-à-fait raisonnable pour les années 1970 !

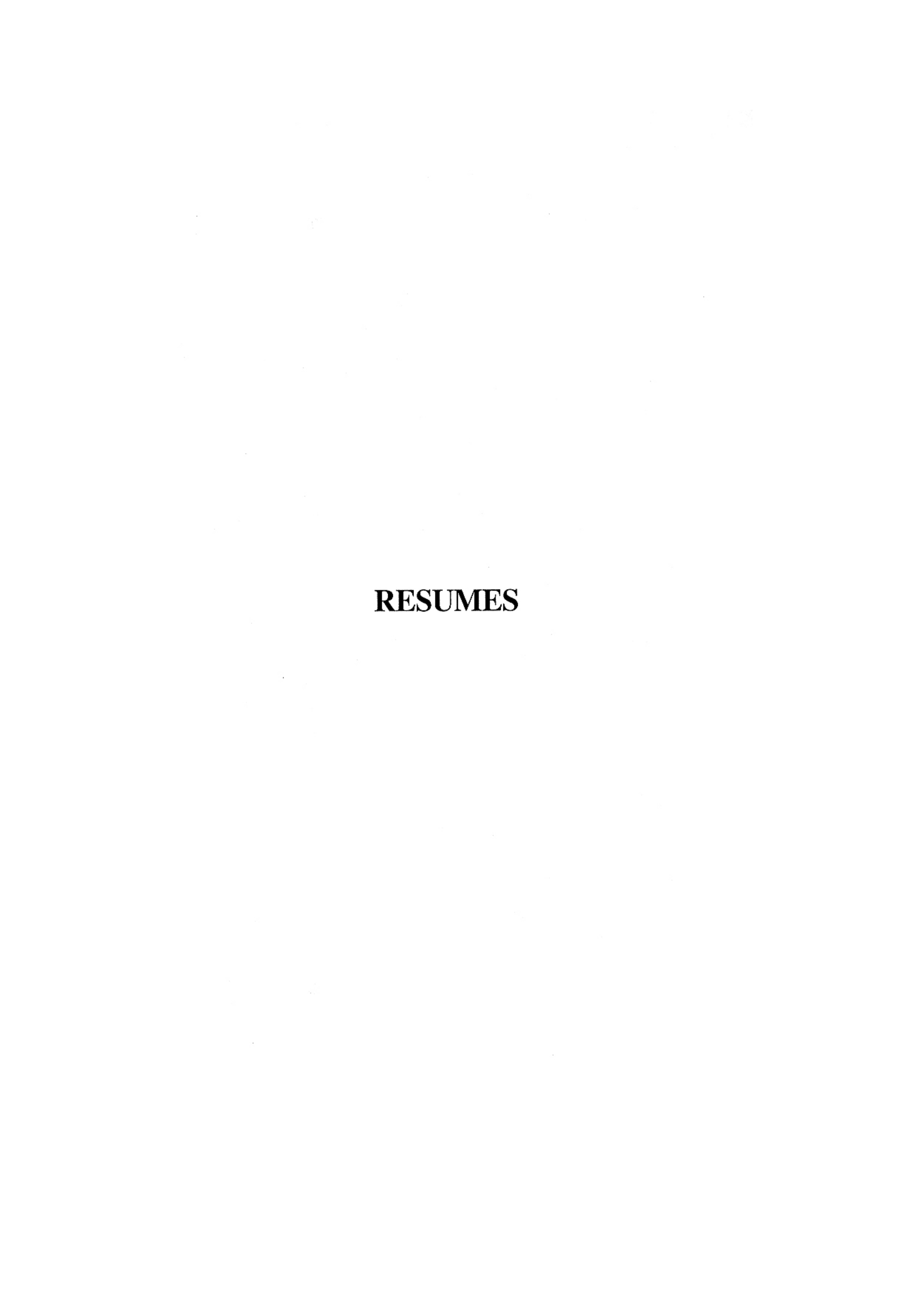
8) Banque Mondiale. "*China 2020*". 1997.

9) Rive Nord : Espagne, France, Italie, Yougoslavie, Grèce.

10) Rive Sud : Turquie, Syrie, Egypte, Tunisie, Algérie, Maroc.

11) Jacques LESOURNE. "*Education et société. Les défis de l'an 2000*". Editions La Découverte. *Le Monde de l' Education*. Paris. 1988, page 144.

12) Chalmers JOHNSON. "*Japan - Who governs ? The Rise of Developmental State*". Ed. W.W. Norton and Cy. Inc. 1995.



RESUMES

Abdelwahab Benmansour

L'EUROPE ET LA LIBERTÉ DU CULTE AU MAROC

Le Maroc a vécu le régime des Protections accordées par les consulats étrangers, durant le règne du Sultan Moulay Hassan I, aux ressortissants marocains qui étaient à leur service. Les protégés se prévalaient de cette situation pour s'accorder des privilèges, voire ignorer les lois de leur pays et s'insurger contre le pouvoir. Le sultan du Maroc n'ignorait pas que cette situation portait atteinte à la souveraineté du pays et mettait en péril son propre statut de gardien de cette souveraineté. Pour faire connaître son bon droit et appeler les Etats étrangers à se conformer aux règles internationales en la matière, il envoyait des délégations marocaines aux pays européens, tout en recevant les émissaires de ces pays. L'accord fut conclu d'organiser une réunion internationale pour traiter de la question. C'est la conférence de Madrid tenue le 15 mai, 1880.

Le Vatican saisit cette occasion pour introduire dans la Conférence le sujet de la "libérté du culte" au Maroc. Il avait pour objectif de semer le trouble dans les rangs marocains, sachant que les non-musulmans pratiquaient leur religion en toute liberté et que les musulmans pratiquaient la leur sans jamais avoir exprimé le désir de s'en séparer. Où est donc le problème ? Il faut ajouter que la question posée par le Vatican n'avait aucun rapport avec l'agenda des travaux de la Conférence de Madrid.

Les représentants des autres pays étrangers ne souhaitaient pas s'étendre dans la discussion de ce sujet, bien qu'ils eussent accepté de l'introduire dans l'ordre du jour pour faire plaisir au Pape et à l'Empire austro-hongrois. Les participants à la Conférence voyaient là un sujet épineux, et n'ignoraient pas les réalités marocaines en matière de pratique religieuse. Ils craignaient aussi que la Conférence n'aboutît à une impasse.

Cependant, et afin de sauver la face, le représentant de l'Empire austro-hongrois fut désigné pour rédiger le projet de déclaration porposé par

le président de la Conférence. Ce représentant, dans son document, attira l'attention sur la proposition papale et demanda aux participants de reconnaître la liberté de pratique de toutes les religions au Maroc. Il rappela également que le sultan ottoman avait reconnu cette liberté ainsi que ses successeurs, et ajouta que le Souverain marocain ne pouvait que suivre l'exemple du sultan turc.

La conférence se termina par l'approbation de cette déclaration qui évita dans son ensemble, de mentionner le droit des sujets musulmans du sultan de suivre une religion de leur choix. Ce qui impliqua que seuls ses sujets juifs et autres étrangers vivant dans le Royaume étaient concernés.

Ayant pris connaissance de cette déclaration, le Sultan rassembla les théologiens de Fès et leur proposa de l'étudier et de préparer une réponse. La réponse fut un refus catégorique de la proposition papale relative au "droit" des sujets marocains à changer leur religion; en revanche, elle prêchait la tolérance et la coexistence des autres communautés religieuses au Maroc, dans le respect mutuel, l'égalité et la préservation des droits légitimes. conformément aux lois en vigueur.

EUROPE AND FREEDOM OF WORSHIP IN MOROCCO

Morocco had to endure the Protectorate of the great consulates during the reign of Moulay Hassan I, who tried his best to resolve such problem by sending delegations to the European states and also by holding meetings with representatives of foreign countries till the Conference of Madrid took place, on 15 May 1880. After that, a convention was signed regulating the system of foreign protectorates in Morocco.

The Vatican saw fit to include the subject of "freedom of worship" in Morocco to be discussed by the participating countries during this conference, despite its political aspect.The purpose of such scheme was only to confuse Moroccans in their religion, and to drive the Sultan and his government to acknowledge freedom to his subjects to follow any religion of their choice.

The fact was that the foreign delegations didn't insist on discussing the papal proposal, although they welcomed it to please the Pope and the Austro-Hungarian Empire, that informed them about this proposal. They were aware of the Pope's aim which was a thorny one - they also knew that non Muslim subjects of Morocco, greatly enjoyed their freedom of worship. They also feared that such discussion would lead to the failure of the whole conference.

However, to save face, the Austro-Hungarian representative was entrusted with the writing down of a draft declaration suggested by the chairman. This document reiterated the papal proposal. They appealed to the participants to recognize freedom for all religions in Morocco, recalling at the same time, that the Ottoman Sultan and his successors have freely done so, and that the Moroccan sovereign would certainly follow suit.

The conference agreed upon this declaration which avoided any mention of Moroccan Muslim subjects'right to follow a religion of their choice.This implied that the declaration concerned only Jewish subjects and foreign communities living in the Kingdom.

After being informed of this declaration, the sultan submitted it to the scholars in Fez for a response. The reply was a total rejection of the Pope's proposal to allow Moroccan subjects to change their religion, but it approved of tolerance and coexistence with the other religious communities, insisting that no privilege should exist between subjects, and no one should harm the other as divine rules stipulate.

Abdelaziz Benabdellah

LES MESSAGERS DE LA PENSÉE ENTRE LE MAGHREB ET LE MACHREQ

Les liens entre le Maghreb et le Machreq ont été étroitement tissés par les hommes de science qui se rendaient chaque année aux pays d'Orient et qui procédaient aux échanges culturels avec leurs homologues orientaux, tout en

consolidant les rapports humains au sein de la grande communauté islamique et arabe

Les Marocains qui se rendaient en Orient avaient des objectifs divers : les uns allaient au pélerinage en péninsule arabique en passant par Tripoli et l'Egypte; ils rencontraient sur leur chemin des hommes de science. D'autres se rendaient directement chez des savants renommés afin de se ressourcer. D'autres encore allaient plus loin, pour une longue période, et voyageaient en Asie avant de retourner au Maghreb.

Les rois du Maroc avaient coutume d'envoyer une délégation officielle au pélerinage pour renouveler les liens d'amitié avec les dirigeants en place. Cette délégation était chargée, entre autres, de porter des présents aux émirs de Tripoli, d'Egypte et d'autres pays d'Orient. Elle portait également des dons destinés aux hommes de sciences.

Le Sultan Al Mansour As-Saadi entretenait des rapports continus avec les savants d'Egypte et sollicitait régulièrement leur avis sur certains documents. Il était également connu pour sa générosité à l'égard des hommes de science, et recevait avec beaucoup d'égards ceux parmi eux qui venaient de la péninsule arabique, de Jérusalem, d'Egypte, d'Irak, et de l'Inde. Tandis que le sultan Aboû Al-Hassan Al-Marini, fit acquisition de fermes dans l'Orient et en fit don aux étudiants; et lorsque le Sultan Abou Al-Hassan envoya des corans écrits de sa propre main comme présents aux deux lieux saints de l'Islam et à Jérusalem, le roi d'Egypte répliqua en envoyant un essai écrit par le grand écrivain égyptien Jamal Eddine Ibn Nabata faisant l'éloge du roi du Maroc.

Les rois du Maroc se sont beaucoup intéressés à l'Orient arabe en général et à l'Egypte en particulier. Le Sultan Sidi Mohamed Benabdellah fit une donation au Caire et Alexandrie de copies de livres d'écrivains comme Ibn Khaldoun et Ibn Al Khattab. Il fit également l'acquisition d'importants livres de Haddith venus d'Orient comme ceux des imams Ahmed, Abou Hanifa et Al-Chafiî.

En contrepartie, nos savants et écrivains recevaient le même accueil chaleureux chez les sultans d'Orient. Ces derniers les nommaient dans des fonctions en rapport avec leur savoir et les entouraient d'honneur et de respect.

THOUGHT MESSENGERS BETWEEN THE MAGHREB AND THE MASHREQ

It is an established fact that the ties linking the Maghreb and the Mashreq have been established and strengthened by scholars and men of letters. Thousands of them used to go each year from Morocco to different countries of the orient and exchange knowledge and documents of arts and knowledge. It was also an opportunity for them to consolidate the spiritual and intellectual ties existing between the Arabs and the Muslims in this part of the world. Moroccan envoys to the Mashreq had different purposes. Some set forth to pilgrimage and they transited by Tripoli and Egypt. On their way to the holy places, they would meet with other scholars and erudites and acquire some of their knowledge. Another delegation would go to visit renowned scholars to learn from them; a third group would establish themselves in the Orient or spend long periods travelling in different parts of Asia and the Near East before cóming back to Morocco.

The kings of Morocco used to send an official delegation to pilgrimage so as to reinforce their relations with the governments of brotherly countries. This delegation would carry presents to the emirs of Tripoli, Egypt and other countries of the orient, as well as valuable gifts to scholars in the big capitals. Furthermore, large sums of money would be distributed to needy people and the Moroccans would participate generously to these donations.

King Al Mansour Assaadi of Morocco used to give good example of this generosity. He wrote to the scholars of Egypt to request from them confirmation of documents. Al Mansour was famous for his generosity toward erudites and scholars who used to come in great number to Morocco from the two holy places, from Jerusalem , Egypt Iraq and India.

Abu Al-Hassan Al Marini, for his part, purchased farms in the Orient and made endowment of them to the readers. He also sent men of letters with valuable gifts to the king of Egypt.

These occasions afforded a wider spread of literature. For instance, when Abu Al-Hassan sent copies of the Quran with his own writing to the two holy Mosques and to Jerusalem, the king of Egypt put his own signature under an essay written by a famous man of letters, Jamal Eddine Ibn Nabata in praize of the king of Morocco.

Our kings were very interested by the Arab Orient and especially Egypt. Sidi Mohammed Benabdallah, for instance, endowed Cairo and Alexandria with copies of the books of the Hadith written by famous *imams* like Ahmed, Abou Hanifa and Ashafii. On the other hand, Moroccan scholars and men of letters were granted the same honours and respect by the kings of the Mashreq who appointed them in academic positions.

In general, the influence left between the Maghreb and the Mashreq was obvious in various fields of knowledge. We find, for instance, Moroccan men of letters who opted for living in the Orient or travelled extensively and for long periods in different parts of these countries. Such men left a great impact in the Arab Islamic countries. The same thing could be said about the scholars of the Orient who used to come to Morocco or who were sent for by its kings. These men were also granted higher positions of academic and judiciary sectors.

Abdelhadi Tazi

LES TRIBUS ARABES AU MAROC : UN DOCUMENT DE IBN AL-AYACHI, MINISTRE DU SULTAN MOULAY ISMAÏL (1139H / 1927 J.C)

Abdallah Mohamed Ibn Al Ayachi a consacré un écrit aux tribus arabes du Maroc. Ce travail est fondé sur l'Introduction d'Ibn Khaldoun, et sur les

écrits d'Ibn Hazm qui ont largement enrichi les informations d'Al Ayachi, en particulier sur les lieux et les itinéraires que ces tribus choisirent pour s'établir ou se déplacer. Cela permit de dresser une cartographie des différents endroits que les tribus traversèrent, depuis la péninsule arabique jusqu'en Tunisie, où elles occupèrent les territoires qui étaient sous la domination des Sanhajas, et le Maroc, destination finale due à l'initiative des Almohades qui les invitèrent à entrer sans ce pays..

Al-Ayachi entreprit ensuite d'énumérer les différents groupes d'Arabes : les Arabes purs ou *Ariba*, c.à.d., ceux qui, les premiers, parlèrent la langue arabe et qui étaient originaires du Yémen, du Hijaz et du Shahar; les Arabes arabisés ou *Mostaaribas* qui adoptèrent le language des Arabes qui les avaient précédés; les successeurs des Arabes ou *Tabiaa*; qui étaient les peuples de Nizar Ben Maad Ibn Adnane; Enfin, les Arabes dits *Moustaajimas*, c.à.d., ceux qui cohabitèrent avec les non-Arabes, et que les historiens nommèrent *Mustaajimas* quand leur language deviait de l'arabe connu.

A l'avènement de l'Islam, les pays islamisés virent des groupes d'Arabes se diriger vers le Maghreb, propageant l'Islam et la langue arabe sur leur chemin. Après Oqba Ibn Nafii, d'autres migrations individuelles se produisirent, dont la plus célèbre était celle de l'Imam Idriss Ibn Abdallah (Moulay Idriss I°) qui, arrivant au Maroc un siècle après Oqba, fonda le premier Etat marocain. D'autres migrations suivirent, au temps où les Fatimides règnaient sur l'Egypte et qu'ils sentaient que les Sanhajas qui règnaient en leur nom en Tunisie commençaient à se rebeller et à se rapprocher des Califes de Baghdad.

Depuis, il est difficile d'établir une carte qui retrace fidèlement les lieux d'installation choisis par les tribus arabes dans les territoires soumis à l'autorité marocaine, car, il est établi que tout au long de leur histoire, ces tribus se déplaçaient fréquemment. Les historiens, pour leur part, ne purent arriver à un accord sur les composantes de la mosaïque sociale qui constituait le Maroc. D'autre part, l'étude de l'histoire des Arabes d'Orient, qui ne tient pas compte de l'existence arabe au Maroc, reste incomplète.

ARAB TRIBES IN MOROCCO :

A DOCUMENT OF IBN AL AYACHI,

MINISTER OF SULTAN MOULAY ISMAEL (1139 H/1727)

The Moroccan scholar Abdellah Mohamed Ibn Al Ayachi wrote about the Arab tribes in Morocco. In this publication, Al Ayachi refers to the introduction of Ibn Khaldun " Al-Moqaddima " and the writings of Ibn Hazm to enrich his own information especially regarding the places Arab tribes chose for their settlements during his time. These information have made it possible to draw a geographical map of the various movements of the tribes, departing from the Arabian Peninsula, from Tayef to the borders of the Nile, to Barqa and Tunisia where they occupied the areas under Sanhaji dominion, up to the move made by the Almohads.

After that, Al Ayachi enumerates the different groups of Arabs, among which he talks about the "Ariba" Arabs meaning those who were the first to speak Arabic; these came from Yemen, Hidjaz and Shahar.The second group are the "Mostaariba" Arabs who were called so because they adopted the language of the Arabs who had preceded them.The third group was described as the followers of the Arabs " Tabiaa "; these are peoples of Nizar Ibn Maad Ibn Adnan. The fourth group is that of "Mustaajimas", i.e.the Arabs who mixed with non Arabs; and when their language deviated from the Modari tongue, the historians called them the Mustaajima Arabs.

When Islam reached many countries, a part of the Arabs moved towards the Maghreb and spread Islam and Arabic language. Besides Oqba Ibn Nafii, other peoples started individual immigrations like Imam Idriss Ibn Abdallah who arrived in Morocco a century after Oqba Ibn Nafii and founded the first state in Morocco. Other immigrations followed, starting when the Fatimids were ruling Egypt and when they felt that the Sanhajis who were ruling under their name in Tunisia rebelled against them and decided to give instead their allegiance to the Caliphs of Baghdad.

Hence, it is difficult, almost impossible, to draw an accurate map of settlements chosen by the Arabs in the areas under Moroccan authority as it is histoically established that these tribes didn't settle in one place only, but they rather moved on their own volition or, sometimes, they were made to move. There is no historical consensus about the aspects of this social mosaic in Morocco. Furthermore, the study of the Arab history in the Orient without taking into account the Maghreb side is considered incomplete and the same could be said about a study of the history of the Arabs in Morocco without reference to their roots in the Mashreq; this has no value whatsoever.

Mohamed Larbi Al-Khattabi

LA CONNAISSANCE DES PLANTES DANS "LA RIHLA" D'ABOU AL ABBAS IBN-ARROUMYA

Ibn Arroumya est l'un des grands botanistes de l'Andalousie musulmane. Il fut parmi ceux qui, en plus de ses connaissances du Haddith du Prophète, avait une profonde connaissance des plantes. Il visita la Tunisie, la Libye, l'Egypte, l'Orient arabe, la péninsule arabique, l'Irak, la Perse et quelques régions d'Europe. Son périple dura environ trois années, puis retourna en Andalousie. Durant son périple, il acquit de nombreuses connaissances touchant un large éventail de plantes. Il rasssembla ses observations dans son livre *Le périple des plantes* . L'un de ses élèves, Ibn Al-Baytar, en parla sous le nom de *Périple*, et une autre fois sous le nom de *Périple Oriental*, et il en a extrait environ quatre-vingt-dix matières, toutes ayant un rapport avec la description qu'Ibn Arroumya avait donné des herbes et des arbres dans son étude dans différentes régions et dans les nombreux pays qu'il avait visités.

La *Rihla* ne nous est pas parvenu, il figure parmi les œuvres égarées. Ce que Ibn Al-Baytar a rapporté dans son livre, le *Glossaire des expressions médicales et de l'alimentation* , donne une idée du style d'Ibn Arroumya dans sa description des plantes et leur origine. Il corrige ce qu'il estime incorrect

dans les écrits des autres botanistes et nous entretient des graines qu'il avait recueillies durant ses voyages, qu'il a plantées en Andalousie après son retour et qui ont effectivement fleuri. La communication comprend l'étude de toutes les plantes qui ont pour auteur Ibn Arroumya selon le livre d'Ibn Al-Baytar.

KNOWING ABOUT PLANTS
IN ABOU AL ABBAS IBN ARROUMYA'S "AR-RIHLA"

Ibn Arroumya is considered one of the great botanists of Andalusia. Besides his knowledge of The Haddith (Tradition) of Prophet Mohammed, he also has a great knowledge of plants. In fact, he made a long journey in this regard from Andalusia to Morocco,Tunisia, Libya, Egypt, The Arabian peninsula, Iraq, Persia, and some European regions as well. His tour lasted almost three years; afterwards he returned to Andalusia where he compiled all his knowledge about plants in a book called "Ar-Rihla Annabatya " (A journey to know about plants). One of his students, Ibn Al-Baytar, referred to this book as 'The Journey' or the 'Oriental Journey'; and reported almost ninety items of this book regarding the description of herbs and trees which Ibn Arroumya studied in their different places in the various countries he visited.

Actually, the book 'The journey ' is not known to us because it is among the lost documents. So the information reported by Ibn Al Baytar in his book 'the Glossary of Food and Medical Expressions ' is very telling of Ibn Arroumya's style in his description of plants and their places. He also corrects what he deems unfit in the reports of other botanists. He also talks about the seeds he gathered and planted in Andalusia and which flourished.The communication includes all the plants mentioned by Ibn Arroumya according to the book of Ibn Al Baytar.

Idriss Alaoui Abdallaoui

LES ACTES DE JURIDICTION VOLONTAIRE

Les magistrats exercent une fonction connue sous le nom d'actes de juridiction volontaire en plus de leur activité purement judiciaire. Il y a des cas qui réclament qu'on s'adresse à un magistrat, non pour trancher un litige, mais plutôt pour engager une procédure spécifique comme la préservation d'un droit, ou pour obtenir des garanties sur ce droit. D'autres cas requièrent qu'on cherche confirmation de certains objectifs de même nature, que cela soit le résultat d'un conflit réel ou qu'un conflit est sur le point de naître, ou bien qu'il soit déjà résolu. De même, s'il n'y a aucun conflit ou alors s'il existe seulement la possibilité qu'il en naisse un. Dans de tels cas, il devient nécessaire d'avoir recours à un magistrat qui intervient avec tout le poids de son autorité pour prendre les mesures qui s'imposent ou pour annoncer les mesures qui doivent être prises.

La juridiction volontaire dévolue aux magistrats relève de la juridiction administrative. Certains sont allés même jusqu'à l'appeler un acte de juridiction discrétionnaire; par ailleurs, cette activité est essentiellement soumise à un système juridique relatifs aux actes juridictionnels; malgré cela, elle se différencie par des mesures spéciales; elle pourrait dépendre de règles diverses comme la possiblité d'invoquer sa nullité car elle n'a pas acquis force de la chose jugée. Certains juristes disent que l'acte de juridiction volontaire est un acte à caractère mixte. Il se situe entre l'acte administratif et l'acte juridictionnel; car il appartient au premier de par son objet et au deuxième par sa forme et son origine.

La diversité de l'origine et le nombre de cas dans lesquels le magistrat exerce sa juridiction volontaire ont poussé les juristes à limiter et dénombrer ces cas. Il y a les actes judiciaires simples, d'autres qui consistent en une simple documentation ou certification, d'autres encore qui visent à protéger ceux qui sont légalement incapables ou ceux qui sont absents; et enfin ceux qui visent à rectifier les documents de l'état civil et à constater les cas de décès.

Certains juristes ont essayé d'établir des critères bien définis pour distinguer l'acte de juridiction volontaire de l'acte juridictionnel. Les critères proposés par la jurisprudence se résument en deux idées essentielles: l'une se rapporte à la forme et se base sur les procédures suivies en cas de recours à la justice; l'autre est relative à l'objet; ceci permet de distinguer l'acte de juridiction volontaire de l'acte juridictionnel selon les mesures prises par le magistrat; on peut citer certains de ces critères :

1- Absence du contradicteur.

2- La forme de procédure.

3- La juridiction du magistrat.

4- L'acte de juridiction volontaire n'a pas force de la chose jugée.

5- Le critère d'attribution.

6- L'acte translatif.

7- Distinction entre moyen et résultat.

L'acte de juridiction volontaire jouit d'un caractère spécial: il renferme l'aspect judiciaire et l'aspect administratif; c'est pourquoi le système juridique relatif à ces actes ne ressemble pas tout à fait à celui des actes juridictionnels; il ne ressemble pas non plus au système des actes administratifs.

ACTS OF VOLUNTARY JURISDICTION

Magistrates assume a function known as voluntary jurisdiction, beside that of a purely judicial nature. There are some cases where we have recourse to justice not to settle a dispute but rather to take specific measures either to preserve a right or to get some guarantees, or else to confirm a right or any other procedures undertaken to achieve a certain purpose of the same nature, either in case of a real dispute or if a conflict is on the brink of happening, or in case it has already been resolved and even if there is none or one is expected to take place. In such cases, it becomes necessary for the judge to

intervene with all his authority in order to take the right measures or to announce the measures to be implemented.

Voluntary jurisdiction alloted to the body of magistrates comes within administrative competence. Some even go to the extent to consider it as an act of discretionary jurisdiction. These acts are subjected to a judicial system regulating the jurisdictional acts. Despite this fact, these acts follow specific procedures. They can, for example, depend on different rules like the possibility to plead their nullity for they don't acquire the authority of *res judicata* . Some jurisprudents even said that an act of voluntary jurisdiction is of a mixed nature: the administrative aspect and the judicial one for it belongs to the first by its substance and to the second by its form and origin.

The diversity of the origin and the numerous cases that call for the judge to assume his voluntary jurisdiction led the jurisprudents to enumerate these cases. For there are some called simple judicial acts, some are mere documentation or authentication, others aim at the protection of those who lack legal capacity or those who are absent. Others still aim at correcting documents of the civil status or certifying death cases.

Some jurisprudents tried to set up a clear-cut criteria in order to differentiate between the acts of voluntary jurisdiction and the jurisdictional acts. The standard criteria proposed by jurisprudents are based on two major ideas: one is formal and relates to procedures followed in case of a recourse to a judge, and the other is objective and distinguishes between the acts of voluntary jurisdiction and the jurisdictional ones according to the measures taken by the magistrate. So, different criteria are applied as follows :

1- Lack of an adversary

2- The form of procedure

3- The magistrate's authority

4- The act of voluntary jurisdiction does not have the authority of *res judicata*

5-The criterion of competence

6- Translative effect

7- Distinction between means and result

The act of voluntary jurisdiction has a peculiar nature which includes the jurisdictional aspect and the administrative one; that is why, the legal system of these acts does not exactly look like the system of the jurisdictional acts nor that of the administrative ones.

Ahmed Sidqi Dajani

L'ISLAM, LA SCIENCE ET L'UNIVERSALITÉ DE LA CONNAISSANCE SCIENTIFIQUE

L'Islam et sa relation avec les sciences et l'universalité de la connaissance scientifique doivent être étudiés en rapport avec certaines civilisations qui veulent avoir le monopole dans ce domaine. Cette relation devra tenir compte du fait que l'Islam considère que la science doit être utilisée avec prudence et sagesse, surtout à un moment où l'histoire contemporaine enregistre une révolution scientifique et technologique impressionnante, avec toutes les perspectives et les dangers qu'elle implique. L'approche d'un tel sujet nous mène à nous poser de nombreuses questions : Quel rapport y a-t-il entre l'Islam comme religion et comme un ensemble d'enseignements avec le développement de la connaissance scientifique ? Qu'elle vision, a notre civilisation arabo-musulmane de ce phénomène et qu'elle est sa contribution à cet égard ? Comment apparaît l'universalité de la connaissances scientifique de nos jours ? que fait l'Islam pour aider l'homme à explorer l'univers de la connaissance, à s'adapter à la révolution scientifique et technologique et à repousser en même temps ses graves dangers, tout en mettant en place les barrières qui limitent ses excès? Quelle est la responsabilité des musulmans dans ce domaine?

La réponse réside dans le fait qu'il y a lieu de rappeler que les sciences ont enregistré des progrès tout au long de l'histoire de la civilisation musulmane. Les historiens attribuent ce progrès à l'Islam et à ses enseignements, car le

Coran prêche le devoir de connaissance et conseille d'observer attentivement les lois qui régissent la nature. L'Islam place les hommes de sciences au premier rang; il insiste sur la liberté de l'homme et appelle à la réflexion profonde sur les horizons lointains et sur l'homme lui-même.

La vie de l'homme, depuis des centaines de milliers d'années a été une aventure passionnante pleine de découvertes et de connaissances diverses, ce qui a permis à l'homme d'utiliser successivement le bâton, les pierres et les minéraux avant d'apprivoiser le feu, l'eau , l'air, puis les réactions chimiques et l'atome. Actuellement, la science connaît une période prospère caractérisée par un dialogue fructueux autour de l'histoire des sciences et qui implique de nouvelles idées et de perspectives illimitées.

Il est primordial que la connaissance scientifique soit basée sur une perception de ce qui est bon pour l'homme; une perception capable d'explorer les horizons lointains et fournir à l'homme le moyen de contrecarrer les graves dangers qui l'entourent. L'Islam est capable de réaliser cela, car il donne à l'homme une vision de foi vis-à-vis de l'univers, de la vie et de l'homme. A partir de là, on peut saisir la responsabilité des musulmans qui doivent propager cet appel pour une vision de foi. Les musulmans et les parties concernées devraient déployer les efforts nécessaires afin d'assumer leur rôle à cet égard dans notre monde contemporain.

ISLAM, SCIENCES AND THE UNIVERSALITY OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE

The subject of Islam and sciences, in relation with the universality of scientific knowledge must be explored on the light of the universal aspect of scientific knowledge, especially that some civilizations would like to withhold the monopoly over this progress; it has also to do with the role of Islam in showing the wise way to use it during the scientific and technological revolution with its unlimited perspectives and the dangers involved in this

process. An approach to, this subject leads to many questions; for instance, what is the relation between Islam as a religion with its specific teachings, and the development of sciences? How does the Arab Islamic civilization perceive scientific knowledge? What is its contribution to this field? How is the universality of scientific knowledge seen today ? What is Islam's role to direct people's exploration of the unlimited perspectives of the scientific and technological revolution and lay rules to confront its dangers and control its excess? And what is Muslims' responsibility in this stance?

The answer shows that the history of sciences has registered a flourishing of sciences and knowledge during the history of Arab Islamic civilization. Historians attribute this progress to the religion of islam and its precepts for the Quran advises man to look thoroughly in the realms of the sky and the earth and learn from them. Islam also sets sciences and people of sciences in a lofty position. It stresses people's freedom and urges man to think about God's signs in the universe and in man himself.

Therefore, the link between Islam and the development of sciences during the Arab Islamic civilization is very strong; this civilization which roots stem from the Islamic creed reveals that the goal of such progress is to ensure man's happiness and well-being. So, it becomes important to make a wise usage of this tool in order to make it beneficial to all, and not to limit it to a few because from time immemorial, man has climbed steps upward in scientific knowledge. This fact is confirmed by the history of civilizations in general and the history of sciences in particular; this is what gives scientific knowledge its universal dimension. Human life, since thousands years past, has been but a fascinating adventure in a world full of discoveries and knowledge. It enabled man to use a stick, a stone then minerals. It helped man to domesticate fire, water and air; then the chemical reactions and after that the atom. Nowadays, scientific knowledge is crossing a flourishing era, nourished with a dialogue about the history of sciences in which new ideas and visions are laid down.

On the light of the above, we can grasp how strong is the need for a scientific knowledge based on a true vision of the universe that would enable the human kind to explore farther realms and provide means to put off dangers by setting up barriers to control the development of sciences and knowledge. Islam is capable of this, because it has a conception of faith vis-à-vis the Cosmos and of human life and here lies the Muslims'responsibility to spread the call for this vision of faith. In this regard, we are looking forward to seeing Muslims deploy all their efforts and assume completely their role in our contemporary world.

Nasser Eddine Al-Assad

LA CULTURE ARABE

ENTRE LA MONDIALISATION ET L'UNIVERSALITÉ

La mondialisation est l'un des défis qu'affrontent plusieurs pays dans le monde depuis un certain temps. La mondialisation gagnera en intensité durant le prochain millénaire et va affecter les pays qui ne seraient pas convenablement équipés pour faire face à ce défi.

La mondialisation culturelle commence à menacer même certains pays développés et puissants qui constituaient des menaces pour d'autres pays en répandant leur culture et leur langue comme la France qui a encouragé nombre de pays à adhérer au groupe de la Francophonie.

La France a pris conscience du danger que représente la mondialisation américaine qu'elle appelle "l'impérialisme culturel américain", et dans cette optique, elle a commencé à déployer des efforts en vue de combattre cette invasion culturelle. En même temps, elle a refusé de signer une partie de l'accord du GATT concernant les produits et les matières culturels. Alors, quelle sera notre position, nous qui possédons seulement une infime partie de des potentialités de la France ? Quant à nos savants et intellectuels, ont-ils le droit de rester à l'écart de ce qui se déroule sur la scène mondiale et peuvent-ils ignorer les courants importants en activité ?

Si la mondialisation culturelle signifie la prépondérance d'une seule culture, d'une seule langue avec ses connaissances, sa civilisation, son mode de vie et tout ce qui en découle de destruction des particularités des autres cultures, alors qu'en est-il de l'appel lancé par les partisans de la démocratie qui préconises le pluralisme culturel et un dialogue entre les cultures qui constituent les piliers du nouvel ordre mondial, comme on le prétend ?

Il nous reste donc à renforcer la confiance en une culture arabe unique avec tous ses dialectes, car cela constitue la base pour tout échange culturel dans le contexte de la mondialisation. Cela requiert un prix à payer pour que nous puissions bénéficier de tout échange culturel.

Concernant l'universalité de la connaissance, la culture scientifique islamique s'est répandue dans le monde et s'est introduite dans le continent européen pour être le ferment de la Renaissance. Quant à notre culture littéraire, il suffit de mentionner sa dimension universelle. De nombreuses études furent menées à ce sujet, soulignant l'influence de l'interaction des cultures.

La culture arabe demeure encore capable de continuer à assumer sa dimension universelle à condition qu'elle se nourrisse à partir de ses sources et de se frotter aux autres cultures. De plus, elle doit chercher à répandre ses valeurs par le biais des langues étrangères connues.

ARABIC CULTURE

BETWEEN GLOBALIZATION AND UNIVERSALITY

Globalization is a challenge that has been facing many countries in the world for a while now; its ramifications will go crescendo during the coming millenium; it will affect countries that would not have the adequate equipment to adapt. In fact, cultural globalization has become a threat for some developed countries, which, themselves represented a threat to other countries thanks to the spread of their culture and their language as is the case

of France with the 'Francophony'. France has now assessed the danger of American globalization which it calls 'American cultural imperialism'; in that stance, it has refused to sign part of the 'Gatt' agreement related to goods and cultural material. So what about our own position in this regard, while we have only a minimum of what France possesses ? Are our thinkers and intellectuals allowed to remain remote of what is going on in the world and ignore the various strong currents ?

If cultural globalization means the supremacy of a single culture with its language, its thoughts, its way of living. And if this includes also the destruction of the particularities of other cultures, so, what will be the fate of the partisans of democracy who speak in terms of cultural pluralism and cultural dialogue which are two pillars of of the new international order.

To believe in this arabic culture and the arabic language despite its various dialects constitute the core of the way to deal with cultural globalization. It is a behaviour that requires a price to be paid in order to achieve this cultural exchange.

As for universality, the scientific islamic culture has been spread in the world and it has entered Europe with its cultural, scientific, philosophic and mathematical thoughts and also its siciences in Astrology etc. In fact the Arab learned men, the philosophers, the Muslim doctors became famous in Europe; and the arabic literature reached a universal dimension which contributed in the Renaissance in Europe and the development of human civilisation. As for our literature, we can mention a component of its univeral dimension represented by the 'Nocturnal Journey of the Prophet' the 'Letter of Pardon' of Al Maari, the writings of Ibn Shahid, Ibn Toufaïl,and the 'One thousand and one night'; besides the Andalusi literature and poetry and the European poetry. All this cultural exchange has been the subject of many research papers.

Our culture has acquired its universal dimension in the past, when it supplied the other cultures of what they craved. It was in fact a rich culture belonging

to a powerful nation having a flourishing civilisation. It was then natural that other nations of a lesser known civilisation and culture should profit by its generous contributions and fill in the need they had, in terms of culture and civilisation. And since a culture cannot exist without a language to vehicle it , so the Arabic language was at that time the language of sciences, culture and civilisation

As for the contemporary arabic language, despite its richess,the variety of its arts and its generous contribution in all fields of knowledge, it could notachieve for itself the universal dimension that would make it reach beyond its world and attract the other people's attention to its message, and touch their minds and their feelings.

Notwithstanding this, the Arabic culture is capable of reaching such a universal dimension; especially if it goes back to its sources and applies an interactive influence by translating literary works into foreign languages. A literary work requires, besides translation, to be grasped in its essence and then, to be reproduced anew in the foreign language. If we consider the arabic language in its integrality, we find out that our Islamic and Arabic culture has still a strong impact upon the contemporary world of literature .
